

Ursula Daubitz

Anthropologie und Geschichtsphilosophie beim jungen Friedrich Schiller

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades

Doctor philosophiae (Dr. phil.)

eingereicht

an der Philosophischen Fakultät I
der Humboldt-Universität zu Berlin

Datum der Verteidigung
11. Juli 2014

Gutachter/innen

Erstgutachter: Prof. Dr. Volker Gerhardt
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Birgit Sandkaulen

Zusammenfassung:

Zweifelloos beansprucht Schiller wie kaum ein anderer Dichter, die Freiheit des Menschen zur Grundlage seines philosophischen Denkens und künstlerischen Schaffens gemacht zu haben. Vorliegende Studie, die Schillers Jugendschriften zentral thematisiert, eröffnet den Blick auf die ideengeschichtliche Kontinuität dieses Denkens, das seinen Ursprung in der Stuttgarter Akademiezeit hat. Es wird also die innere Einheit von Schillers Denken betont, die jedoch nicht in der Kant-Lektüre, sondern in der frühen anthropologischen Prägung gesehen wird. Das verwendete quellenuntersuchende Vorgehen ermöglicht es, Schillers Akademieschriften in Verbindung mit der intellektuellen und szientifischen Gesamtlage der Zeit detailliert zu analysieren und zu interpretieren. Was dabei sichtbar wird, ist ein Naturbegriff, mit dem die lebendige Ganzheit der Natur als universeller Wirkungszusammenhang einzusehen versucht wird und der Akzent auf der Selbstbewegtheit der Natur liegt. Die Natur wird als etwas Produktives, sich Selbstorganisierendes, sich Selbstvollendendes begriffen. Dieser Naturbegriff liegt dem anthropologischen Selbstverständnis zugrunde. Frühzeitig gibt Schiller diesem anthropologischen Konzept eine geschichts- und moralphilosophische Dimension.

Schlagwörter:

Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Naturauffassungen, Selbstbestimmung, kulturelle Evolution

Abstract:

Undisputed, Schiller demands- as hardly any other poet – that he had made freedom of mankind to the foundation of his philosophical thoughts and artificial creation. This essay on hand has Schiller' leaflet of his youth as subject and opens a view to the variety of ideas of the continuity of these thoughts which has its origin in the time at the academy in Stuttgart. The inner unit is marked which will not be seen in Kant's readings , but also in the early anthropological coining. The used source- survey gives a chance to analyse and interpret Schiller' leaflets in an association with the intellectual and scientific situation of this time in detail. It becomes clear that the expression of nature is seen as the living holistic of the nature which has a relationship between effects and that the accent lies on the automatically moving of the nature. The nature is made clear as something automatically organising and completed and something productive. This expression of nature is the basic of the anthropological comprehension. Premature, Schiller gives this anthropological draft a historical moral standard dimension.

Keywords:

Anthropology, philosophy of history, views of nature, self- determination, cultural evolution

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	6
Einleitung.....	7
1. Die anthropologische Prämisse und zu einigen Akzenten des Unterrichts an der Hohen Karlsschule	17
1.1. Zum Anthropologie- und Naturverständnis der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Ein Problemaufriss.....	18
1.1.1. Einleitende Bemerkungen.....	18
1.1.2. Das Konzept der „philosophischen Ärzte“ – Die Rückkehr zum ganzen Menschen	20
A. Der konzeptionelle Ansatz von Platners „Anthropologie für Aerzte und Weltweise“ (1772).....	21
B. Einige systematische, methodische und inhaltliche Aspekte von Platners Anthropologie aus dem Jahre 1772.....	23
C. Das materielle Denken.....	25
D. Zeitgenössische kritische Stimmen zum frühen Anthropologieentwurf Platners (Unzer, Feder, Herz und Kant).....	31
1.1.3. Die Geburt der „Experimentalphysik der Seele“ – Psychologie als Empfindungslehre.....	36
A. Empirische Psychologie versus Metaphysik und die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der neuen Menschenlehre.....	36
B. Johann Georg Sulzers Ansatz einer „Experimentalphysik der Seele“ als Empfindungs- und Handlungstheorie.....	40
C. Ästhetische Psychologie oder psychologische Ästhetik – Zur Gleichursprünglichkeit von Psychologie und Ästhetik bei Johann Georg Sulzer.....	45
1.1.4. „Natura naturans“, „natura naturata“ – Die Naturauffassung der schottischen Moralphilosophen.....	47
A. Der Ausgangspunkt.....	48
B. Die Natur des Menschen bei Adam Ferguson – Das Projekt der „Wissenschaft vom Menschen“ in der schottischen Aufklärung	52
C. Das Vollkommenheitsideal oder das Verhältnis von Teil und Ganzes	61
1.2. Der Philosophieunterricht an der Stuttgarter Akademie.....	69
1.2.1. Fächerübergreifende Kontakte – Philosophie und Medizin am Bildungsinstitut Karl Eugu.....	70
1.2.2. Einige Bemerkungen zum Methodenverständnis Jacob Friedrich Abels – Empirismus versus Rationalismus. Abels Bildungsideal.....	74
1.2.3. Empirische Psychologie als Wiederherstellung des ganzen Menschen – das Materialismusproblem	77
1.2.4. Abels Ideal einer „weisen, wohlwollenden und starken Seele“ – Antike und Moderne.....	82

1.2.5. Der Mensch im Medium seiner Geschichte – Anthropologie und Geschichtsschreibung im 18. Jahrhundert.....	85
2. Lösungsversuche zur anthropologischen Fragestellung innerhalb der Stuttgarter Akademiejahre	89
2.1. Vorbedingung zum Anthropologieverständnis des jungen Schiller	89
A. Die Grundidee.....	89
B. Das kosmische Prinzip der Liebe als das Prinzip des Lebendigen	93
C. Die Bestimmungsformel im Zeichen des Strebens nach Gottähnlichkeit	96
D. Teleologie versus Kausalität?.....	101
2.2. Das Leib-Seele-Problem.....	104
2.2.1. Die Theorie der Mittelkraft – ein Versuch zur Vermittlung des scheinbar Unvermittelbaren.....	106
A. Der Problemzusammenhang.....	106
B. Die Kritik.....	111
C. Der Neuansatz: die Mittelkraft- Idee.....	114
D. Fazit	116
2.2.2 Ein „wunderbarer und merkwürdiger“ Zusammenhang zwischen Körper und Geist – Die Sympathie im Kontext einer organischen Ganzheit.....	118
A. Die „Mittellinie der Wahrheit“ und die Rehabilitierung der Körperlichkeit.....	119
B. Die Grundverfassung des Lebens: das Verhältnis von Teil und Ganzem. .	123
C. Die Sympathie im Kontext einer organischen Ganzheit.....	129
2.3. Das Erkenntnisproblem.....	133
2.3.1. Die Denktheorie in Schillers Philosophie der Physiologie.....	134
2.3.2. Die Aufmerksamkeit. Freiheit in der Determination – Das Freiheitsproblem.....	138
2.3.3. „Du hast eine Krankheit zu überstehen“ – Die skeptizistische Krise.....	143
2.3.4. Erkenntnis als „konventionelle Täuschung“ – das Wahrheitsproblem und die Rettung der Metaphysik.....	147
3. Erste geschichtsphilosophische Reflexionen beim jungen Friedrich Schiller	153
3.1. Zum Verhältnis von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert	154
3.2. Die Bestimmung des Menschen. Die Wendung von der Anthropologie zur Geschichtsphilosophie.....	156
3.2.1. Die Bestimmung des Menschen bei Spalding und Schiller.....	157
3.2.2. Die Kontroverse zwischen Mendelssohn und Abbt und ihre Folgen	161
3.3. Die anthropologische Geschichtsschreibung beim jungen Friedrich Schiller.....	165
3.3.1. Die Perfektibilität als die Natur des Menschen.....	166
3.3.2. „Der Körper als erster Sporn zur Tätigkeit“	169

3.4. Fortschrittsgedanke versus kulturelle Verfallsgeschichte. Schillers Konzept einer Universalgeschichte des Fortschritts.....	174
4. Fazit.....	189
Zitierweisen.....	193
Literaturverzeichnis.....	194

Vorwort

Die Studie mit dem Titel *Anthropologie und Geschichtsphilosophie beim jungen Friedrich Schiller* ist die redigierte und gekürzte Fassung meiner im Juli 2014 an der Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät I, Institut für Philosophie vorgelegte und verteidigte Dissertation.

Mein Dank gilt besonders Herrn Prof. Dr. Volker Gerhardt, der als Doktorvater diese Arbeit einfühlsam und geduldig betreut hat. Zudem verdanke ich den Beiträgen des von ihm veranstalteten Kolloquiums zahlreiche Anregungen.

Berlin, im April 2016

Ursula Daubitz

Einleitung

Die vorliegende Studie ist unter den zentralen Feldern Anthropologie und Geschichtsphilosophie der Jugendphilosophie Schillers gewidmet. Aus dieser Blickrichtung wird jedoch auch nach dem Verhältnis von Schillers Jugendschriften und der reifen Kulturphilosophie der 1790er Jahre gefragt. Hier offenbart sich ein tiefer Wesenszug, der Schillers Denken zeitlebens durchzieht und den Wilhelm von Humboldt im Essay *Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung* prägnant formuliert:

[...], daß die lebendigere Aneignung immer reicheren Stoffs und die Kraft des ihn beherrschenden Gedanken sich unaufhörlich zu wechselseitiger Steigerung bestimmten. Der Endpunkt, an dem er Alles knüpfte, war die Totalität in der menschlichen Natur durch das Zusammenstimmen ihrer geschiedenen Kräfte in ihrer absoluten Freiheit. Beide dem Ich, das nur Eins und ein Unteilbares sein kann, angehörend, aber die eine Mannigfaltigkeit und Stoff, die andere Einheit und Form suchend, sollten sie durch ihre freiwillige Harmonie schon hier auf einen über alle Endlichkeit hinaus liegenden Ursprung hindeuten. (Humboldt 1966, 32)

Diese, so wie Humboldt sie benennt, „hohe, reine, nach Totalität strebende Ansicht der menschlichen Natur und des Lebens“ (ebd., 35) spricht bereits ansatzweise aus jenen Schriften, die Schiller während seiner Stuttgarter Akademiezeit verfasste, so dass mit gutem Recht behauptet werden kann, dass das Schillersche Denken eine innere Einheit aufweist, die in der frühen anthropologischen Prägung an der Stuttgarter Hohen Karlsschule gesehen werden kann. Dem liegt ein Naturbegriff zugrunde, mit dem es galt, die lebendige Ganzheit der Natur als universellen Wirkungszusammenhang einzusehen. Die mechanische Naturauffassung war damit zu überwinden und der Blick zentral auf die Selbstbewegtheit der Natur zu lenken.

Das Problem des Lebens, das in diesem Kontext ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts große Aufmerksamkeit auf sich zog (vgl. Gerhardt 2002, 304) – jedoch durch den cartesischen Substanzbegriff des Körpers als *res extensa* ungelöst bleiben musste – erhielt zweifellos durch Leibniz, d.h. durch dessen Entdeckung der Eigenart des Lebendigen (dem Begriff vom Körper als einer „organisierten Substanz“) und durch die Kenntnisse der sich bereits disziplinär zu etablieren beginnenden Biologie neue Erklärungsmöglichkeiten, die schließlich auch zu einschneidenden Veränderungen des zeitgenössischen Anthropologieverständnisses führten.

Vor diesem Hintergrund wird Schillers geistige Entwicklung in ihrer Verbindung mit der intellektuellen und szientifischen Gesamtlage seiner Zeit beleuchtet, wobei der Blick zunächst auf drei unterschiedliche Aspekte des anthropologischen Denkens ab der Mitte des 18. Jahrhunderts gerichtet ist. Die Vorstellung einer Rückkehr zum „ganzen Menschen“ und deren progressiven Charakter wird namentlich über Ernst Platner skizziert. Denn Platners *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* aus dem Jahr 1772 steht exemplarisch für jene Tendenz der physiologischen Anthropologie im Umfeld der damaligen Medizin (der

sogenannten „philosophischen Ärzte“), die als eine im Schnittfeld von Medizin und Philosophie angesiedelte Wissenschaft vom „ganzen Menschen“ konzipiert ist. Mit dem Verweis auf kritische Debatten zeigt sich jedoch, dass die Bedeutung des frühen Anthropologie-Entwurfs Platners – der von einem „starren antinomischen Mechanismus-Animismus-Denken“ (Nowitzki 2003, 181) geprägt ist – sowohl für das Denken des jungen Medizinstudenten Schiller als auch für das Anthropologieverständnis ab der Mitte des 18. Jahrhunderts prinzipiell deutlich zu relativieren ist. Dieses auf das *Commercium*-Problem konzentrierte Anthropologiekonzept verstellt nicht nur den Blick auf das breite Spektrum anderer anthropologischer Wissenschaftsformen dieser Zeit¹, sondern benennt auch nur ein bereits längst bestehendes Forschungsfeld – nun unter dem Titel „Anthropologie“ – das sich auf eine „Konstellation in Halle“ um die Jahre 1740/50 zurückverfolgen lässt² und insbesondere mit den Namen Johann Gottlob Krüger, Johann August Unzer, Ernst Anton Nicolai und Johann Christian Bolten verbunden ist. Mit den hier vorherrschenden Diskussionssträngen lässt sich ein einschneidender wissenschaftsgeschichtlicher Schritt sichtbar machen, mit dem ein Paradigmenwechsel vom vorherrschenden mechanischen zu einem vitalistischen Denkmodell möglich wird.³

Neue wegweisende, das mechanische Paradigma durchbrechende Antworten konnten dort gegeben werden, wo lebendig dynamische Kräfte in der Natur selbst angenommen wurden. Paradigmatisch wird diese Tendenz über die von Johann Georg Sulzer konzipierte „Experimentalphysik der Seele“ illustriert. Mit dem Titel „Experimentalphysik der Seele“ wählt Sulzer einen Begriff, mit dem er den Psychologen explizit als einen Naturforscher der menschlichen Seele ausweist. Hierbei werden Sulzers Bemühungen sichtbar, die Psyche des Menschen als einen eigenständigen Phänomenbereich zu begreifen, den er gegen metaphysische Spekulationen abzugrenzen versucht. Anhand der Orientierungspole Philosophie und Physiologie wird die vielbeschworene Wende zur empirischen Psychologie als „Umbau des Seelenbegriffs“⁴ herausgearbeitet und eine tiefgreifende Umgestaltung im Begriff des Menschen sichtbar gemacht. In ausdrücklicher Hinwendung zum wissenschaftlichen Leitdiskurs der Modernen, dem der Naturwissenschaften, sieht sich jetzt der Begriff vom Menschen radikaler als je

¹ Vgl. Bergengruen/Borgards/Lehmann (2001), 8. – Dieser Sammelband ist im Unterschied zu Platners „Neubestimmung der *inneren* Grenze des Menschen“ dem anthropologischen Versuch gewidmet, „den Menschen von seinen äußeren Grenzen her“ („z. B. der Grenze zwischen menschlichem und tierischem Leben, oder Bereichen wie Schmerz, Krankheit, Mißbildung und Sexualität“) zu bestimmen (a.a.O., 8 u. 9).

² Diese These von Carsten Zelle bildet das zentrale Thema des von ihm herausgegebenen Sammelbandes „*Vernünftige Ärzte*“: vgl. Zelle (2001).

³ Ein nicht zu unterschätzendes Ereignis in dieser Umbruchsituation war die spektakuläre Beobachtung des mit dem Süßwasserpolypen der Gattung *Hydra* experimentierenden Naturforschers Abraham Trembley, dass beim Zerschneiden des Tieres dieses nicht stirbt, sondern im Gegenteil aus den Teilen binnen kurzer Zeit neue Tiere entstehen (vgl. Hoorn 2007 u. Querner/Jahn 2003). Diese bahnbrechende Entdeckung stellte für die Lebenswissenschaften des 18. Jahrhunderts völlig neue Weichen. Zentral wird nun die Frage, wie der dynamische Reproduktionsprozess des zunächst zerstörten Polypen zu erklären ist, auf die Tagesordnung gesetzt.

⁴ Vgl. zum „Umbau des Seelenbegriffs“ ab Mitte des 18. Jahrhunderts: Riedel (2004), 1-17.

zuvor in den Begriff der Natur hineingezogen. Unter diesem Vorzeichen rekurriert Sulzers „Experimentalphysik der Seele“ auf die Untersuchung der der Seele innewohnenden Kräfte. Als Empfindungs- und Handlungstheorie konzipiert, wird vor allem mithilfe der Vermögenspsychologie der Bereich der Triebkräfte und Bewegungsgründe für das Handeln zu erschließen versucht. Das Gefühlsvermögen wird jetzt als wichtige handlungsmotivierende Instanz in den Vordergrund gerückt, da der Handelnde niemals nur durch Vernunft, sondern immer auch durch physische Gesetze, denen sich der Mensch niemals entledigen kann, bestimmt wird.⁵ Die Abhängigkeit der Seele von natürlichen Kausalitätsfaktoren wird nun mit all ihren Konsequenzen in Betracht genommen und der seelentheoretische Ansatz anthropologisch fundiert, die seelischen Aktivitäten in die natürliche Bedürfnisstruktur des Menschen verankert.

Diesen Darlegungen schließt sich als dritter Aspekt des anthropologischen Denkens ab der Mitte des 18. Jahrhunderts die in Deutschland stark rezipierte Naturauffassung der schottischen Moralphilosophie an. Diese konnte der mit dem Shaftesbury-Übersetzer Spalding befreundete Sulzer geradezu aus erster Hand kennen lernen. Hinreichend bekannt ist auch der enge Kontakt zu Christian Garve, der als Ferguson-Übersetzer fungierte und als Anreger für Sulzers *Vermischte philosophische Schriften* gilt. Es wird zentral gezeigt, dass sich hier eine Art der Naturbetrachtung geltend macht, die die Vorgänge des Lebendigen in den Mittelpunkt rückt. Die nach Maßgabe der mechanischen Naturanschauung konzipierte schroffe Trennung von geistiger und körperlicher Welt wird dabei aufgegeben. Die Natur wird als etwas Produktives, sich Selbstorganisierendes begriffen.

In der gegenwärtigen Aufklärungsforschung können wir zwei Tendenzen feststellen: die eine richtet ihren Blick auf die physiologische Anthropologie und berührt sich mit naturwissenschaftlichen Fragestellungen, die andere hingegen ist als Kulturanthropologie angelegt und betont das Verhältnis von Anthropologie und Kulturtheorie. Anhand des Naturbegriffs der Schottischen Moralphilosophie wird die normative beziehungsweise kulturelle Dimension der aufklärerischen Anthropologiekonzepte herausgearbeitet.⁶ Der in diesem Kontext stehende bedeutsame Versuch zur Neubildung des Verständnisses von Geschichte wird paradigmatisch anhand von Adam Ferguson – der wohl wichtigsten Quelle des jungen Schiller – aufgezeigt, womit das Verhältnis von Anthropologie und Kulturtheorie betont wird. Fergusons wissenschaftliches Modell von Geschichte weicht grundlegend von dem im frühen 18. Jahrhundert propagierten mechanischen Modell von Wissenschaft und Natur ab. Der wesentlichste Zug der Neudefinition des Geschichtsverständnisses verbindet sich mit der Unzufriedenheit gegenüber mechanischen Modellen des Denkens. Jenen Vorstellungen von Natur, nach denen die Natur „tot“, „statisch“ und von Geist und Sinn

⁵ Vgl. Bachmann-Medick (1989). – Ausführlich arbeitet Bachmann-Medick in ihrer Studie *Die ästhetische Ordnung des Handelns* diesen Aspekt gleich zu Beginn in der Einleitung unter dem Titel „Die Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts“ heraus.

⁶ Die Sammelbände: Garber/Thoma (2004) und Beetz/Garber/Thoma (2007) sind ausdrücklich im Spannungsfeld dieser beiden Aspekte angelegt.

getrennt sei, stellt Ferguson sein Geschichtsmodell als Versuch eine neue Ordnung der Dinge zu konstituieren gegenüber. Die statischen werden durch dynamische Konzepte ersetzt und die Realität in ihrem komplexen Beziehungsgeflecht definiert (vgl. Reill 1990, 147). Nachhaltig wird diese Theorie des Lebendigen auf das Denken Schillers wirken.

Diese Menschheitsgeschichtsschreibung kann übergreifend als pragmatische Historie definiert werden, die weit über die traditionelle Datensammlung hinaus geht. Die Annäherung an den Gegenstand Mensch vollzieht sich auf zwei Ebenen: auf der einer veränderten Perspektive auf den Gegenstand selbst und auf der einer methodischen Veränderung in Gestalt einer Verknüpfung traditionell getrennter Erkenntnisformen (vgl. A. Meyer 2007, 287). Mit diesem Instrumentarium, d.h. der Vermittlung empirischer Daten und den erkenntnisleitenden Hypothesen, wurde es möglich, Einzelbeobachtungen an allgemeine Regeln zurückzubinden, und damit den Zusammenhang der Motive des menschlichen Handelns und dessen Resultate offen zu legen. Ereignisse wurden in ein Verhältnis zu einem System beziehungsweise einem Forschungsgegenstand gebracht. Fergusons maßgebliches Forschungsinteresse wird davon geleitet, möglichst umfassende Kenntnisse über die Antriebsstruktur des Menschen zu gewinnen. Der Blick ist dabei, in Analogie zum lebendigen Organismus, auf die *innere Zweckmäßigkeit* gerichtet. Das Hauptmerkmal des Lebendigen ist es, dass es das Prinzip der Aktivität in sich trägt. Ausdrücklich greift Ferguson auf Rousseaus Perfektibilitätsbegriff zurück, der nun jedoch teleologisch umgedeutet, ein dynamisches Seelenvermögen zur eigenständigen Vollendung bezeichnet. Fergusons wegweisender Schritt besteht nun darin, dass er das anthropologische Prinzip der Perfektibilität nicht nur auf das Individuum beschränkt, sondern auf die menschliche Gattung übertragen hat. Mit diesem Bedeutungszuwachs wurde der Übergang von der bloß anthropologischen zu einer historischen Dimension möglich.

Am Bildungsinstitut Karl Eugens war es vor allem der junge Philosophieprofessor Jacob Friedrich Abel, der all diejenigen – eben dargestellten – Tendenzen aufgreift und den Studenten der Stuttgarter Hohen Karlsschule anschaulich zu vermitteln weiß, die ab der Mitte des 18. Jahrhunderts entscheidend das anthropologische Selbstverständnis prägen. Im Mittelpunkt seiner Philosophie steht so die Theorie des Menschen, die wesentlich als Handlungstheorie angelegt und durch ein lebensorientiertes Fragen nach der praktischen Bestimmung des Menschen ausgerichtet ist.

Aus der aufgezeigten Zentrierung heraus werden schließlich Schillers Akademieschriften erschlossen. Dabei gilt es, den hier zugrunde liegenden *Naturbegriff* zu hinterfragen und die bislang kaum beachtete enge Beziehung zwischen Anthropologie und Geschichte herauszuarbeiten. Das dirigierende Zentrum bildet die zeitgenössische Bestimmungsformel. Denn mit der Konjunktur anthropologischer Denkmodelle in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist die Bestimmungsfrage untrennbar verbunden. Der Siegeszug der Bestimmungsformel wird durch Johann Joachim Spaldings kleinem Büchlein

Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen 1748 eingeläutet.⁷ Sie ist in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts allgegenwärtig. Der relativ durchgängige Gebrauch des Terminus „Bestimmung des Menschen“ darf jedoch den Blick nicht davor verstellen, dass ausgerechnet die Bestimmungsformel zum Austragungsfeld „tiefgreifender Auseinandersetzungen zwischen den Hauptströmungen der deutschen Spätaufklärung“ wurde (Zöller 2001, 477). Die leibniz-wolffsche Schulphilosophie, angelsächsische und französische Strömungen, popularphilosophische Tendenzen und nicht zuletzt Kants Kritizismus sind hier miteinander verbunden und prallen teilweise hart aufeinander.

Der junge Schiller leitet bereits seine erste wissenschaftliche Probeschrift *Philosophie der Physiologie* terminologisch fixiert mit der signifikanten Bestimmungsformel ein. Schiller macht mit ihr an dieser privilegierten Stelle deutlich, dass er nicht auf eine Analyse des menschlichen Daseins, sondern auf dessen verbindliche Zweckbestimmung zielt. Er versucht eine Antwort auf die Frage nach dem Zweck des Menschen zu geben. Mit dem Begriff der Gottähnlichkeit beziehungsweise der unendlichen Vervollkommnung und der Philosophie der Liebe entwirft Schiller ein Bild vom Menschen mit dem er substanzphilosophisch auf das Höchste und das Ganze zielt, welches die ganze belebte Natur – einschließlich die der menschlichen Natur – als eine nach einem inneren Prinzip organisierte, sich in je besonderer Weise repräsentierende Einheit erfasst, die mechanisch nicht zu erklären ist. Das Anthropologie-Kapitel wird daher mit dem Totalitätsideal und dem kosmischen Prinzip der Liebe eröffnet, um Schillers Zugang zur vielfältig erscheinenden Wirklichkeit, von wo sich ihre Einheit erst offenbaren würde (und damit die metaphysische Dimension) sichtbar zu machen. Auf dieser Basis galt es, die lebendige Ganzheit der Natur – verstanden als universeller Wirkungszusammenhang – einzusehen. Die Totalität, die Gesamtheit der Substanzen selbst, ist so als eine Einheit nicht von zufällig, sondern von notwendig Verbundenen zu verstehen.

Dieser Zusammenhang drückt sich nun auch im Leib-Seele-Verhältnis aus, das Schiller in beiden seiner medizinisch-philosophischen Akademiedissertationen im Namen der zeitgenössischen Bestimmungsformel – in deren Kontext er unter Berücksichtigung unserer Welterfahrung die menschliche Selbsttätigkeit zu begründen versucht – in den Mittelpunkt rückt. Mit seinen angebotenen Lösungsansätzen – der Mittelkraft-Theorie der *Philosophie der Physiologie* und der Sympathie-Konzeption des *Versuchs über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* – verfolgt der junge Schiller, bei aller Unterschiedlichkeit, gleichermaßen die Idee der Selbstbewegung, deren Quelle tätige Kräfte

⁷ Das erstmals 1748 unter dem Titel *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen* publizierte kleine 26 Seiten umfassende Büchlein, erlebte mit stetig wachendem Umfang bis 1794 dreizehn Auflagen. Es wurde ins Französische, Niederländische, Lateinische und Italienische übersetzt. Das signifikante Stichwort „Bestimmung des Menschen“ war auch an der Stuttgarter Hohen Karlsschule präsent. Schiller leitet seine *Philosophie der Physiologie* mit dieser epochalen Formel ein. Doch zugleich wird auch im geschichtsphilosophischen Teil der vorliegenden Studie auf den paradigmatischen Unterschied zwischen der Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Spalding und Schiller aufmerksam gemacht.

sind. Bei Aufrechterhaltung des ontologischen Dualismus sucht er nach den dynamischen Bedingungen der lebendigen Natur.

Grundsätzlich hält Schiller zeitlebens an der dualistischen Verfassung des Menschen fest. Doch ist ein zentraler Impuls seines philosophischen Denkens darin zu erblicken, dass er das Geistige mit dem Sinnlichen, die Welt der Ideen mit der Welt der Erscheinungen faktisch – nicht nur symbolisch, sondern als wirklich lebende Kraft – zu verknüpfen versucht. Von besonderer Bedeutung ist Schillers Standpunkt, dass es keinen Geist gebe, der nicht an die Materie als seiner Existenzbedingung gebunden sei. Mit dieser Zugangsweise ist ein zeitgenössisches Forschungsprogramm formuliert, mit dem allgemein psychisch-physische Prozesse in den Fokus rücken. Bei Aufrechterhaltung des Substanzdualismus und der zugleich angenommenen Interaktion zwischen Körper und Seele, galt es den fundamentalen ontologischen Graben zwischen Physischem und Psychischem zu überbrücken. Das Problem einer Vermittlung und Mitteilung, das das Postulieren eigener organischer Kräfte notwendig macht, wird in beiden medizinisch-philosophischen Akademiedissertationen von Schiller zentral zur Debatte gestellt. Der tiefere Grund der von Schiller offerierten Überlegungen ist, dass die Bestimmung des Menschen nichts Mechanisches, allein durch äußere Einwirkungen, sondern etwas durch spezifisch innere Bedingungen Bewirktes ist. Unter Berücksichtigung dieses Aspektes gilt dem jungen Schiller als eigentliche Bestimmung des Menschen die Selbstausbildung des Geistes. Frühzeitig wird eine Radikalisierung der Bestimmungsformel zur Selbstbestimmung hin vorgenommen, die menschliche Selbsttätigkeit, d.h. der Mensch als seelischer Selbstausbilder in den Vordergrund gerückt.

In diesem Kontext wird der Blick nun auf Schillers Denktheorie, und damit auf den nicht unproblematischen engen Zusammenhang der intellektuellen Leistungen mit der Sinnlichkeit und der leiblichen Verfassung des Menschen gelenkt. Die Abhängigkeit des Geistes von natürlichen Kausalitätsfaktoren, die die Seele auch zum Spielfeld heterogener Kräfte werden lässt und die Autonomie des Geistes bedenklich in Frage stellt, fordert geradezu eine kritische Reflexion über das anthropologische Selbstverständnis der Spätaufklärung ein. Allem voran war es der Anspruch, eine physische Erklärung der Ideen zu geben, so wie er in der mechanischen Psychologie des 18. Jahrhunderts unter dem Stichwort „materielles Denken“ allgegenwärtig war, der verhängnisvolle Folgen hatte. Die Aktivität des Geistes im Erkenntnisprozess wurde unter Vorherrschaft der Assoziationspsychologie samt und sonderlich unterschätzt. Dabei zeigt sich, dass ein entscheidendes Problem der Jugendschriften Schillers ein moralphilosophisches Problem war. Denn bereits für den jungen Medizinstudenten galt es, die Möglichkeit von Freiheit zu begründen. Die Kompliziertheit der Willenstätigkeit und die verschiedenen Willensqualitäten werden aus diesem Blickwinkel in der *Philosophie der Physiologie* reflektiert und mit der deutlichen Unterscheidung zwischen dem „ersten und zweiten Willen“ (SW V, 266) die Voraussetzung für seine Theorie der Aufmerksamkeit geschaffen. Die Aufmerksamkeit wird

als ein moralphilosophischer Schlüsselbegriff vorgestellt, der ein Vermögen zur selbständigen Vervollkommnung der eigenen Geisteskräfte bezeichnet.

Das Wissen einer engen Verquickung von Geist und Körpermaschine brachte im 18. Jahrhundert jedoch noch einen gegenläufigen Effekt hervor, mit dem die „weltschöpfende Macht“ des neuro-psychischen Systems selbst in den Mittelpunkt rückt (Riedel 2004, 11). Je entschiedener man die Anteile der Sinnesorgane, der Nerven und des Gehirns im kognitiven Prozess annahm, desto mehr musste man die Hypothese von der Passivität dieses Mediums aufgeben. Die Empirisierung der Psychologie ist so auch von der Tendenz der Erkenntnistheorie zum Konstruktivismus begleitet. Anhand der Denktheorie, die Schiller seinem Julius, dem Protagonisten der *Philosophischen Briefe* in den Mund legt, wird diese Tendenz mit Rückgriff auf die sogenannte Zeichentheorie aufgenommen. Dabei wird Schillers bemerkenswerter Anspruch deutlich, die Philosophie vor die Aufgabe zu stellen, die Erfassung des unendlichen Ganzen der Welt durch den menschlichen endlichen Geist zu begründen. In diesem Sinne verteidigt der junge Schiller seine Metaphysik im Kontext des werdenden Wissens. Die Suche nach einem absoluten Gewissheitsgrund des Erkennens ist der Dreh- und Angelpunkt dieser Philosophie, die auf die Vernunfttätigkeit ausgerichtet ist. Schiller zielt entschieden auf eine positive Begründung der Vernunft, wobei die Suche nach der Wahrheit von höchstem Interesse ist. Vor diesem Hintergrund wird mithilfe der Reflexionen des Julius Schillers Versuch erörtert, die erkenntnistheoretische Einheit von Subjekt und Objekt und den objektiven Charakter von Erkenntnis und Wahrheit einzusehen. Die Subjekt-Objekt-Beziehung wird dabei nicht nur von der subjektiven, sondern auch von der objektiven Seite her philosophisch zu begründen versucht. Die Konstruktion von Totalität (ein Erklärungsmodell für die Zusammenhänge im Ganzen und Großen und für Entwicklungsprozesse), das Wissen vom universellen Wirkungszusammenhang, wird dem zugrunde gelegt. An der Person des Julius vollzieht sich nun paradigmatisch jene Entwicklung, die die aktive, geschichtliche Seite der Wirklichkeit zutage treten lässt.

Schillers philosophisches Denken ist frühzeitig ausgesprochen historisch orientiert. In diesem Kontext ist bereits der junge Schiller um eine Erkenntnis der Eigenart des Menschen bemüht, wobei er versucht, den Menschen in seinen spezifischen Fähigkeiten zu erfassen. Diese Dimension wird zum Abschluss der vorliegenden Studie aufgezeigt. Das Problem der Geschichte wird im *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* unter individuellem (§ 10) und menscheitsgeschichtlichem (§ 11) Aspekt erschlossen und darüber hinaus die geschichtskonstituierende tätige Seite des Subjekts herausgearbeitet. An Schillers Geschichtskonzeption ist ein Charakteristikum seines philosophischen Denkens überhaupt auszumachen. Es besteht im fruchtbaren Aufhellen des Subjekt-Objekt-Verhältnisses und dem festen Vertrauen an die Fähigkeit der Menschheit zur Selbstvervollkommnung. Schiller entwirft die Geschichte der Menschheit als Entwicklungsstufe des Geistes. Dabei wird Vernunft und Moralität nicht als Faktum

betrachtet, sondern aus der Entwicklungsgeschichte der physischen und psychischen Natur des Menschen und der menschlichen Lebenswelt erst hergeleitet und an entsprechende Seelenvermögen zurückgebunden.

Die Geschichte wird vom jungen Schiller aus dem Blickwinkel der Anthropologie hinterfragt und als historische Anthropologie konzipiert. Die Genese dieses idiosynkratischen, des bis heute noch immer argwöhnisch beäugten Verhältnisses der Geschichte zur Anthropologie lässt sich in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts verorten (vgl. A. Meyer 2007, 187-207) und am Projekt der „Natural History of Mankind“ des schottischen Moralphilosophen Adam Ferguson illustrieren. Entgegen dem unterstellten Gegensatz zwischen Natur und Geschichte, auf dem der Verdacht gegen die Anthropologie beruht (Gerhardt 1999, 190), wird mit diesem Geschichtsmodell – unter Zurückweisung sämtlicher Naturzustandstheorien – eine „anthropologische Kulturstufenlehre“ (Rothacker 1927, 97) erarbeitet, mit der ausdrücklich Natur und Kultur nicht oppositionell gegenüber gestellt werden. Anthropologie ist zugleich Kulturphilosophie, die die ganze Lebenswelt des Menschen in den Blick nimmt und von vornherein das Naturwesen Mensch in Kulturen verankert. Bei aller Wandlung der Menschheitsgeschichtsschreibung im 18. Jahrhundert bleibt der Vorrang der anthropologischen Betrachtung dieser als Handlungstheorie konzipierten Naturgeschichte des Menschen bestehen.

Bevor die historische Anthropologie, mit dem bereits der junge Schiller auf die sittliche Bestimmung des Menschen den Akzent legt, in ihrer Genese anhand verschiedener Aspekte dargestellt wird, soll vorab die zeitgenössische Bestimmungsformel als Wendung von der Anthropologie zur Geschichtsphilosophie erörtert werden. Mithilfe der Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Mendelssohn und Abbt und ihre Folgen, wird ein zeitgenössischer Problemhorizont geöffnet, vor dessen Hintergrund das neuzeitliche geschichtliche Denken an die grundlegende Debatte um die Bestimmung des Menschen angeknüpft und ein kultureller Wandel sichtbar gemacht werden kann. Die mit Rousseaus Idee der Perfektibilität sich abzeichnende Selbstbestimmung des Menschen, galt es dabei auf die zeitgenössische Bestimmungsformel normativ zurückzubinden.

So reflektiert der junge Schiller mit dem Theorem von der Perfektibilität Bedingungen und Möglichkeiten zu einer wirklichen Veränderungsfähigkeit, die das Prinzip der Entwicklung enthält und dem eine innere Bestimmung zugrunde liegt. Zentral für Schillers Entwicklungsmodell der Geschichte ist, dass sie das Resultat einer unaufhebbaren Verbindung von inneren aktiven Kräften und äußeren Bedingungen ist. Innere Bedingungen und äußere Einflüsse bilden eine unauflösbare Symbiose, die sowohl das rezeptive als auch das spontane Verhältnis des Menschen zur Welt einschließt, und unter beiden Aspekten der Blick auf die sich selbst aktivierenden Kräfte in der belebten Natur gerichtet ist. Der Akzent liegt auf einem seelischen Vermögen zur eigenständigen Vollendung, wobei nach den Kräften, mit denen Fortschritt überhaupt erst möglich wird gefragt und die Vernunft mit der

Selbsttätigkeit konnotiert wird. Selbsttätigkeit bezeichnet hier jedoch kein rein intelligibles Vermögen, so wie bei Kant, sondern einen *Trieb*, der als vermittelnde Kraft Geist und Körper miteinander verbindet. Wie in Fergusons Modell einer Geschichte der Menschheit liegen auch Schillers maßgebliche Forschungsinteressen darin, die Antriebsstrukturen des Menschen umfassend zu hinterfragen und offen zu legen. Die natürlichen Antriebe des menschlichen Handelns galt es zu untersuchen, woraus die Grundsätze der sittlichen Bestimmung des Menschen abzuleiten sind. Dabei gelangt der junge Schiller zu einer deutlichen Aufwertung beziehungsweise Rehabilitierung der Körperlichkeit, mit der der *Versuch über den Zusammenhang* einsetzt und womit dem fortschreitenden Dienst der körperlichen Organisation zur Erzeugung und Ausbildung der Aktivität des Geistes nachgegangen wird. Mit dem „Körper als erster Sporn zur Tätigkeit“ wird gezeigt, dass die Vernunft nur über den sinnlichen Menschen zum Leben erweckt und wirksam werden kann. Die physische Notwendigkeit zur Erreichung der höheren moralischen Zwecke wird sichtbar gemacht, dem zentral das Denkmodell vom ganzen Menschen zugrunde liegt.

Die letzten Passagen der vorliegenden Studie, die als Ausblick zu verstehen sind, widmen sich Schillers Konzept einer Universalgeschichte des Fortschritts, womit Schillers Fortschrittsbegriff in einigen seiner Facetten herausgearbeitet wird. Wir bewegen uns im Problemhorizont der Anfänge einer modernen Geschichtswissenschaft, die um die Aufdeckung der Ursprünge und Grundlagen ihrer eigenen Disziplin bemüht ist. Der Fortschrittsgedanke, der hier im Mittelpunkt steht, ist der materiale Aspekt dieses Geschichtsbegriffs, mit dem über den Inhalt der Geschichte, ihrer Verlaufsform und ihrem Sinn nachgedacht wird. Als geschichtsphilosophische Frage, wird die Frage nach einem allgemeinen Fortschritt der Kultur mit der Thematisierung des Menschen als Gattungswesen eindringlich gestellt. Die ungebrochene vorwärtsschreitende Linie im Sinne des Lebensalterschemas, wie sie noch im *Versuch über den Zusammenhang* von Schiller vertreten wurde, wird Ende der 1780er Jahre jedoch in eine teleologisch begründete dialektische Fortschrittskonzeption übergeführt. Jedoch auch der formale Aspekt, mit dem die Methoden der Geschichtswissenschaft untersucht werden, ist in dieser Universalgeschichtsschreibung eingelassen.

Indem Schiller nun davon ausging, dass in der Natur des Menschen die Bestimmung der Menschheit vorgegeben ist, so wurde die Geschichte der Menschheit zum Prozess zur Realisierung dieser Bestimmung. Das Wesentliche dabei ist, dass das Ziel etwas aus einer inneren Zweckmäßigkeit Hervorgebrachtes von bestimmtem Inhalt ist. Dieser Zweck ist die Vernunft beziehungsweise die Freiheit. Die Geschichte der Menschheit ist der Prozess der Selbstrealisierung der Vernunft, der über verschiedene Stufen führt und sich als widersprüchliche Vorwärtsbewegung (triadisches Geschichtsmodell) darstellt, und mit dem sich der Mensch „auf den gefährlichen Weg zur moralischen Freiheit“ (SW IV, 769) begibt. Der sittliche Gewinn steht so an erster Stelle, unter dessen Perspektive die

Menschheitsgeschichte erscheint. Der Mensch bringt sich in seinem Lebensvollzug erst selbst als moralisches Wesen hervor. Unter dieser Prämisse wird Geschichte zu einem Thema der philosophischen Reflexion, mit der sich die Idee des Fortschritts verbindet, die der Geschichte eine sinngebende Form verleiht. Schillers Universalgeschichtsschreibung – die sich als interdisziplinäres Projekt versteht – steht im Kontext der Handlungstheorie, der Ethik, der Ästhetik und der Kulturphilosophie.

Dieser konzeptionelle Ansatz ist einem Denken verpflichtet, das die Idee einer lebendigen Natur mit der ihr innewohnenden Kräfte zentral geltend macht und dabei deren Bedeutung für die innere Menschenführung erschließt. Der Akzent wird auf eine Gestaltungsfähigkeit gelegt, die Verstand und Gefühl als gleichwertige aktive Vermögen im psychischen Haushalt des Menschen berücksichtigt. In diesem Kontext steht auch Schillers zentrale Forderung der *Ästhetischen Briefe* nach einer „vollständigen anthropologischen Schätzung, wo mit der Form auch der Inhalt zählt und die lebendige Empfindung zugleich eine Stimme hat“ (SW V, 577). Diese Forderung impliziert das Erfordernis einer aktiven Weltbewältigung, die nun unter den Bedingungen der Moderne zu gewährleisten ist und dem ein Handlungsverständnis zugrunde liegt, das vor allem auch die Begehrungsvermögen des Subjekts als maßgebliche Faktoren des sittlichen Handelns berücksichtigt. Die Geschichte wird wie im *Versuch über den Zusammenhang* auch in den *Ästhetischen Briefen* als historische Anthropologie, als evolutionistische Kulturanthropologie konzipiert und am dynamisch-genetischen Naturbegriff der schottischen Moralphilosophen angeknüpft.

Die referierten Hauptgedanken der vorliegenden Studie führen zurück zur bereits zu Beginn genannten These, dass Schillers Denken eine innere Einheit aufweist, die in der frühen anthropologischen Prägung an der Stuttgarter Hohen Karlsschule gesehen werden kann. Dabei gilt es, die Bedeutung des dem zugrunde liegenden *Naturbegriffs* in seinen Grundzügen sichtbar zu machen und anhand von Schillers Jugendschriften nachzuweisen. Wider der mechanischen Naturbetrachtung macht sich hier eine organische Interpretation der Natur geltend, die die Vorgänge des Lebendigen in den Mittelpunkt rückt, die Natur als zweckmäßig organisiertes Ganzes betrachtet, in dem jeder Teil seine Funktion zu erfüllen hat. Detailliert wird diese ideen- und kulturgeschichtliche Tendenz erörtert. Mit Blick auf einige ausgewählte Abhandlungen der 1790er Jahre wird angedeutet, dass dieses theoretische Erbe, das Schillers frühe Anthropologie gründiert und dem das Denkmodell vom ganzen Menschen zugrunde liegt – ohne die Impulse der kritischen Philosophie Kants zu ignorieren – seine Bedeutung nicht verliert.

1. Die anthropologische Prämisse und zu einigen Akzenten des Unterrichts an der Hohen Karlsschule

Der Unterricht an der Stuttgarter Akademie befand sich auf einem bemerkenswert hohem Niveau. Wie bereits Benno von Wiese in seiner 1959 erstmalig erschienenen Schiller-Biographie feststellt, habe „die neuere Forschung [...] uns ein überaus gerechteres Bild von der Hohen Karlsschule vermittelt, als es bisher bestand“ (Wiese 1978, 20). Und selbst noch über zwei Jahrzehnte später äußert Wolfgang Riedel unverblümt sein Erstaunen „über die Fülle zeitgenössischer Erkenntnisse und Vorstellungen, mit denen die Karlsschüler vor allem in den Fächern Philosophie und Medizin konfrontiert wurden [...]“. Was irgend in diesem Jahrhundert wissenschaftliche oder philosophische Bedeutung gewann und die Köpfe bewegte, ja irritierte – hier wurde es aufgegriffen und diskutiert“ (Riedel 1985, VI).

So ist es keineswegs übertrieben zu behaupten, dass bereits hier die moral-anthropologische Prämisse gelegt wurde, die Schillers späterem Konzept einer ästhetischen Erziehung zugrunde liegt. Eindringlich warnt er hier davor, Aufklärung einseitig als Verstandeskultur zu betreiben; und fordert eine „vollständige anthropologische Schätzung“ ein, wo „die lebendige Empfindung zugleich eine Stimme hat“ (SW V, 577).

Die Schillerforschung richtet ihren Blick bereits seit geraumer Zeit verstärkt auf den „realistischen Aspekt“⁸ in Schillers Denken. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass diese Blickrichtung veranlasst, Schillers Philosophie im Sinne der modernen Existenzphilosophie zu interpretieren. Das Entscheidende ist dabei der Gesichtspunkt des Handelns. Er entbindet die Sinnlichkeit aus der Funktion einer bloßen Magd, der nur eine verarbeitende Funktion des gegebenen Materials zukommt. Bereits frühzeitig sieht der junge Schiller die Sinnlichkeit in ihrer eigenen Problematik, die kenntlich macht, dass das Physische im Menschen von vornherein auf eine höhere moralische Bestimmung zielt, dass die Physis des Menschen und seine moralische Bestimmung untrennbar verbunden sind. Die Sinnlichkeit ist es, die die primäre existenzielle Erfahrung des Menschen, die unmittelbare Erfahrung seines Daseins, fundiert. Denn von hier aus wird die Beziehung zur Welt aufgenommen, die das Wesen des menschlichen Seins – als Dasein in der Welt – offenbart.

Diese von Schiller zeitlebens aufrechterhaltene Denkfigur weist auf den Unterricht an der Stuttgarter Akademie zurück. Es wird daher der Interpretation von Schillers Jugendschriften eine knappe Skizzierung der zentralen Unterrichtsinhalte vorangestellt. Zuvor gilt es jedoch, das medizin- und philosophiehistorische Terrain der Spätaufklärung hinsichtlich zentraler anthropologierelevanter Problemlagen abzustecken und damit vorherrschende anthropologische Denkmodelle dieser Zeit sichtbar zu machen.

⁸ Vgl. Hamburger (1966b), 129f. – Hierbei ist zu berücksichtigen, dass bei Schiller Realismus und Idealismus nicht polar entgegengesetzt sind. Vgl. *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795/96), dritter Teil – wo Schiller dem Begriffspaar „naiv“ und „sentimentalisch“ das Begriffspaar „Realismus“ und „Idealismus“ (SW V, 770-780) beistellt.

1.1. Zum Anthropologie- und Naturverständnis der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Ein Problemaufriss

1.1.1. Einleitende Bemerkungen

Der ganzheitliche Ansatz der Jugendschriften Friedrich Schillers lässt uns auf ein komplexes Geflecht geistiger Strömungen stoßen, das in beeindruckender Weise die zentrale Stellung der Lehre vom Menschen in der Zeit der Spätaufklärung deutlich macht. – Denn die Anthropologie avanciert im 18. Jahrhundert zur Fundamentalwissenschaft und löst dabei die weltfremde, statische Gelehrtenmetaphysik nach wolffschem Muster ab, besetzt ihre Stelle durch ein dynamisches und lebensorientiertes Fragen nach der praktischen Bestimmung des Menschen (vgl. Brandt 2007, 15).

Zwar lassen sich auf jeder Stufe der historischen Entwicklung durchgehende Zusammenhänge sowohl mit der Vergangenheit als auch mit der Zukunft aufzeigen, dennoch erscheinen einige Perioden als Wendepunkte, mit denen ein Aufbruch in eine neue Ära beginnt – denen eine gewaltige Potenz, die den Geist kommender Generationen vorbereitet, innewohnt. In eben einem solchen Wendepunkt sehen wir den jungen Schiller als Student der Medizin am Stuttgarter Institut Karl Eugens hineinversetzt.

Schillers Jugendphilosophie entsteht in einer Epoche des rasanten Aufbruchs der modernen Naturwissenschaften und eines damit untrennbar verbundenen Ringens nach einer ihm entsprechenden Weltdeutung. Zur Problemkonstellation, die das philosophische Denken fortan (und bis zur Gegenwart anhaltend!) beschäftigen wird, gehört vor allem das Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Weltanschauung.⁹ Das philosophische Denken wird von nun an mit einer schweren Herausforderung konfrontiert, die den

⁹ Mit insgesamt drei Tagungen rückt von November 2002 bis November 2004 unter Leitung von Kurt Bayertz und Walter Jaeschke das Thema *Naturwissenschaft, Philosophie und Weltanschauung im 19. Jahrhundert* zentral in das Blickfeld eines interdisziplinär zusammengesetzten Forscherteams. Drei Themenkomplexe wurden unter der o.g. Thematik am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (ZiF) wie folgt behandelt:

1. Der Materialismus-Streit (21. November bis 23. November 2002),
2. Der Darwinismus-Streit (27. November bis 29. November 2003),
3. Der Ignorabimus-Streit (25. November bis 27. November 2004).

Aus allen drei Veranstaltungen gingen unter dem Titel „Naturwissenschaft, Philosophie und Weltanschauung“ im Jahre 2007 (Hamburg: Meiner) Themen entsprechende Publikationen hervor. Erstmals wurden damit drei Debatten – die jeweils die 50er, die 60er und die 70er Jahre des 19. Jahrhunderts entscheidend mitbestimmten – in ihrem Zusammenhang diskutiert und damit der autoritäre Anspruch der Naturwissenschaften, alleinige Basis eines umfassenden Weltbildes zu sein, zentral problematisiert. Ging es in den beiden ersten Debatten um die Frage des Vorrangs der Naturwissenschaft vor Philosophie und Religion, so machte die abschließende Kontroverse, der Ignorabimus-Streit, gerade die unüberwindliche Grenze der Naturwissenschaft, nämlich ihre Unfähigkeit Normen zu setzen und eine für ein vollständiges Weltbild notwendige Ethik zu begründen, sichtbar. Diese öffentlich ausgetragenen Kontroversen, die sich zwar im 19. Jahrhundert radikalisierten, wurden jedoch bereits ein Jahrhundert zuvor unter beinahe denselben Stichworten, wie diese Studie noch konkret zeigen wird, eingeläutet.

„überlegenen“ epistemologischen Zugang der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zur Welt in den Mittelpunkt rückt.

Dem Gehalt dieser neuen Wissenschaften, deren Leitfunktion der galileischen Physik zukommt, entspricht die Ausbreitung mechanistischer Denkschemata, die vor allem mit Descartes und dem gesamten Cartesianismus in ihrer an der Mathematik orientierten Ausgerichtetheit festgeschrieben wurden. Descartes, als einer der Begründer der mechanischen Naturwissenschaft, unternimmt frühzeitig den Versuch, die gesamte Natur aus der Bewegung ausgedehnter Körper zu erklären. Auch der biologische Körper – so der menschliche Leib – findet unter dieser Voraussetzung seine Deutung. In schroffer Trennung hierzu wird allerdings das Denken und das Bewusstsein vom Denken von Descartes abgeschieden.

Theoriegeschichtlich setzt das Philosophieren des jungen Schiller so im Zeichen einer Polemik am cartesianischen System an, eines Systems, das mit seinem extrem konzipierten Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* die begriffliche Einheit der Welt auseinandergerissen hat. Die Natur wird einzig auf der Grundlage mechanischer Denkschemata zu erklären versucht und von hier aus der Anspruch auf weltanschauliche Autorität der Naturwissenschaften, d.h. deren Anspruch auf Alleinherrschaft für ein allumfassendes Weltbild, auf den Weg gebracht.

Als einer der ersten und mit verblüffend modernem Geist hat Leibniz Kritik an Descartes geübt (vgl. Holz 1983, 13ff.). Die streng mechanische Naturauffassung des Descartes, in der die geistige und materielle Welt rigoros auseinander gerissen sind und alle Naturphänomene letztendlich am Modell der Maschine als Folge kausaler Ursachen und Wirkungen, als kausal-mechanische Bewegungsabläufe verstanden werden, muss notwendigerweise zur Eliminierung der lebendigen Natur führen. Die lebendige Ganzheit der Natur einzusehen, wird jedoch von Leibniz zum obersten Grundsatz erhoben. Dahinter steht eine spezifische Weise des Verhaltens des Menschen zu seiner Lebenswelt. Denn nicht als unbeteiligter Zuschauer steht der Mensch der physischen Welt gegenüber, sondern er ist als lebendiger Teil im organischen Weltganzen eingelassen.

Unter diesem Vorzeichen soll zunächst das Anthropologie- und Naturverständnis, wie es sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durchzusetzen begann, thematisiert werden. Als einleitender Problemaufriss verstanden, wird an dieser frühen Stelle auf zentrale Probleme verwiesen, um sie im Weiteren am philosophischen Denken Schillers konkret entfalten zu können.

Der Begriff des *Lebens* zog in dieser Zeit große Aufmerksamkeit auf sich (vgl. Gerhardt 2002, 304), der vor allem durch die Entdeckung der Eigenart des Lebendigen durch Leibniz und durch die Kenntnisse der sich bereits disziplinär zu etablieren beginnenden Biologie zu einer neuen systematischen Verortung des Phänomens Leben – und mit ihr

schließlich auch zu einschneidenden Veränderungen des zeitgenössischen Anthropologieverständnisses – führte.

1.1.2. Das Konzept der „philosophischen Ärzte“ – Die Rückkehr zum ganzen Menschen¹⁰

In seinem *Versuch über die Kenntniß des Menschen* zeichnet Johann Karl Wezel ein prägnantes Bild vom Anthropologieverständnis seiner Zeit:

Unsere Einsichten haben viel dadurch erlangt, daß man den Menschen in zwey große Hälften zerschnitt, den körperlichen Theil dem Anatomiker und Physiologen überließ, und den geistigen dem Philosophen zu seinem Antheile gab: allein man schien zuletzt ganz zu vergessen, daß beides Theile eines Ganzen sind und folglich in der genauesten Verbindung miteinander stehen müssen. [...] Dieses Band zwischen den beiden getrennten Theilen des Menschen wieder anzuknüpfen, war die Absicht einer Wissenschaft, die man Anthropologie nannte. (Wezel 1971, 7f. u. 10)

Wezel beschreibt anschaulich die Genesis der aufklärerischen Anthropologie aus dem Geiste des cartesianischen Substanzdualismus.

Denn durch die der mathematischen Naturerklärung verpflichteten Philosophie Descartes erfuhr auch der Anthropologiebegriff im ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert eine bedeutsame Einschränkung. Das mechanizistische Naturverständnis erzeugte einen analogen Begriff der *natura humana*, der den Menschen nur aus der Sicht des Naturwissenschaftlers auf der Grundlage mechanisch-mathematischer Prinzipien als Körper-Maschine beschrieb; den Begriff der Anthropologie auf die *nur* physische Natur des Menschen verlagerte. Von hier aus entstanden sowohl die somatisch orientierten Anthropologien der Ärzte und Naturwissenschaftler¹¹ als auch die aus der abgespaltenen Vernunftnatur hervorgegangene Psychologie, die einen Platz als philosophische Disziplin fand.

Gegen Mitte des 18. Jahrhunderts werden jedoch Bestrebungen sichtbar, in der Anthropologie zur Lehre vom ganzen Menschen zurückzukehren.¹² Als Antwort auf die cartesianische Trennung von *res cogitans* und *res extensa*¹³ wird eine Lehre vom

¹⁰ Vgl. zu dieser umfassenden zeitgenössischen Problematik: Schings (1994).

¹¹ Zu diesem Problemzusammenhang vgl.: Linden (1976), 19ff.

¹² Wenn der historischen Linie des Anthropologiebegriffs gefolgt wird, so führt eine direkte Spur von der Spätaufklärung zurück zur Renaissance. Das Wort *anthropologia* taucht erstmalig im 16. Jahrhundert auf. Die ersten Anthropologien entstammen der Feder des Leipziger Anatomen Magnus Hundt (1449-1519) und der des Humanisten Otto Casmann (1562-1607). Bei beiden wird trotz des dichotomischen Ansatzes der Blick auf den ganzen Menschen, seiner ungeteilten Natur, nicht versperrt (vgl. Hartmann/Haedke 1963, 39-99; Linden 1976, 2f.).

¹³ Freilich hatte diese anthropologische Entflechtung von Leib und Seele gewiss auch seine Vorteile. Nicht nur, dass die sich nun neu etablierende reine Seelenlehre durch die ontologische Disjunktion von Körper und Geist ihr begriffliches Instrumentarium geliefert bekam, vielmehr bewährte sich die strikte Trennung von Körper und Geist als *Garant der Evidenz der Seele*. Die Erscheinungen des Bewusstseins konnten nun als unmittelbare Gegebenheiten, so wie sie im cartesianischen *cogito ergo sum* (in der Selbstreflexion, im „Ich“) zum Ausdruck kommen, mit Gewissheit angesehen werden. Diese Gewissheit wurde jedoch mit dem kaum zu lösenden Dilemma, der Forderung nämlich, zwei

Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen eingefordert, die sich unter dem Namen Anthropologie zu etablieren beginnt.

A. Der konzeptionelle Ansatz von Platners „Anthropologie für Aerzte und Weltweise“ (1772)

Ernst Platners *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* aus dem Jahre 1772 bringt mit großer Gewissheit erstmalig das Wort Anthropologie zur Bezeichnung einer an der Schnittstelle von Medizin und Philosophie angesiedelten Wissenschaft vom *Commercium mentis et corporis* zur Anwendung (vgl. Linden 1976, 42). Sie liefert damit das Stichwort einer anthropologischen Bewegung, die die Grenze zwischen Leib und Seele neu zu bestimmen versucht.

Der Mensch, so formuliert Platner, sei „weder Körper, noch Seele allein; er ist die Harmonie von beyden.“ (Platner 1772, IV) Die Forderung des „philosophischen Arztes“ nach einer Zurücknahme der fraktionierenden Betrachtungsweise in der Lehre vom Menschen führt zu Platners klassischer Neudefinition der Anthropologie:

Die Erkenntnis des Menschen wäre [...] in drey Wissenschaften abzutheilen. Man kann erstlich die Theile und Geschäfte der Maschine allein betrachten, ohne dabey auf die Einschränkungen zu sehen, welche diese Bewegungen von der Seele empfangen, oder welche die Seele wiederum von der Maschine leidet; das ist Anatomie und Physiologie. Zweytens kann man auf eben dieser Art die Kräfte und Eigenschaften der Seele untersuchen, ohne allezeit die Mitwirkung des Körpers oder die daraus in der Maschine erfolgenden Veränderungen in Betracht zu ziehen; das wäre Psychologie, oder welches einerley ist Logik, Aesthetik und ein großer Theil der Moralphilosophie. [...] Endlich kann man Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen zusammen betrachten, und das ist es, was ich Anthropologie nenne (Platner 1772, XV ff.).

Hier zeichnet sich eine tiefgreifende Umgestaltung im Begriff des Menschen ab, mit der Platners Bemühung einhergeht, die Einordnung der Psychologie im System der Wissenschaften gegenüber der traditionellen Zuordnung radikal zu verändern. Der zentrale theoretische Bezugspunkt seiner Anthropologie ist das Leib-Seele-Problem. Wurde Platners Benennung in der Forschung der 1990er Jahre jedoch noch als „Gründungsformel“ (Heinz 1996, 29) der Anthropologie bezeichnet und als Ausgangspunkt für eine anthropologische Wende fixiert – und wurde so die These vertreten, dass Anthropologie im eigentlichen Sinne erst mit Ernst Platners *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* (1772) gegeben und fassbar sei¹⁴ – so wird die Bedeutung Platners seit einiger Zeit gleich in zweifacher Hinsicht relativiert: Zum einen gelingt es Platner zwar, „mit der Zuspitzung auf die Frage nach dem *commercium mentis et corporis* [...], die anthropologischen Diskussionen seiner Zeit in

sich in kontradiktorischem Widerspruch stehende Substanzen miteinander zu verbinden, recht teuer erkaufte.

¹⁴ Stellvertretend für diese späte zeitliche Einordnung des Anthropologie-Begriffs sind zu nennen: Barkhoff/Sagarra (1992); ein ähnlicher Blick auf die Anthropologie des 18. Jahrhunderts ist bei Helmut Pfothens Versuch, ihren Beginn zeitlich zu fixieren, zu verzeichnen (Pfothens 1987, 4 u. 254).

gewissem Maße zu monopolisieren“ (Bergengruen/Borgards/Lehmann 2001, 8), doch verstellt er damit auch den Blick auf das breite Spektrum anderer anthropologischer Interessensgebiete der Aufklärung. Denn „neben der Neubestimmung der *inneren* Grenze“ zielt das anthropologische Denken des 18. Jahrhunderts gleichermaßen auch auf die „*äußeren* Grenzen des Menschen“ (ebd.). Zum anderen wurde deutlich gemacht, dass das Projekt, das Platner den Namen Anthropologie gibt, bereits auf eine „Konstellation in Halle zur Zeit der Frühaufklärung“ (Zelle 2001a, 7) zurückweist.¹⁵ Einmal mehr zeigt sich hier, dass einzelwissenschaftliche Verselbständigungen nur selten auf das Werk *eines* Gründungsvaters zurückzuführen sind, vielmehr wirkt fast immer ein breites Spektrum vielgestaltiger Forschungsinitiativen zusammen.

Die Annahme einer Zäsur der Aufklärungsanthropologie um 1750 wird durch neuere Studien in verschiedenen Kontexten vertreten. Das anthropologische Interessenfeld für das Carsten Zelle einen Neuanfang um 1750 dokumentiert, konzentriert sich dabei auf die Anthropologie als einer Wissenschaft vom ganzen Menschen als psycho-physische Einheit. In profilierter Form sieht er in Johann August Unzers *Philosophische Betrachtung des menschlichen Körpers überhaupt* (1750) das Bedürfnis nach einer „mittlere[n] Wissenschaft, die so zu sagen, zwischen der Weltweisheit und Arzneiwissenschaft zu stehen kommen müste“¹⁶ zum Ausdruck gebracht. – Nicht nur, dass damit bereits die zu dieser Zeit verbindungslosen Wissenschaftsbereiche von Körper und Seele (als deren Grunddisziplinen die Physiologie und die Psychologie galten) eine Verknüpfung fanden, sondern auch die lebensweltlichen und naturwissenschaftlichen Erfahrungen sollten unter diesem Ansatz verbunden werden. Damit wird die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung der Halleschen Psychomediziner in ein neues Licht gesetzt.

Platners *Anthropologie* ist jedoch trotz alledem, zu einem „der wichtigsten Texte“ für die „Zusammenführung von Psychologie und Physiologie“ zu zählen. Grundsätzlich ist sie nichts anderes „als eine empirische Psychologie im Stil der Zeit, eine Theorie der Seele – am Leitfaden des Leibes.“ (Riedel 2004, 16) Hierbei liegt die Vermutung nahe, dass die vorherige Vereinnahmung der Psychologie seitens der Philosophie nun durch eine Vereinnahmung seitens der Physiologie ersetzt werden sollte. Wir würden dann (mit unserem heutigen Vokabular) von einem physiologischen Reduktionismus sprechen, einer Tendenz, die bei Platners Anthropologieentwurf aus dem Jahre 1772 an späterer Stelle noch zu prüfen ist. Nicht zu übersehen ist das von Platner vertretene binarische Schema, das die Vereinigung zweier sich prinzipiell ausschließender Wissenschaftsräume zu einem dritten erst einfordert und damit möglich macht. Der Prioritätsanspruch von Platners Anthropologiebegriff vermag nur dann einer ernsthaften – d.h. die zeitgenössische

¹⁵ Vgl. auch: Zelle (1999), 35-44; wo sich Zelles These bereits in ihren Grundzügen findet. – Zelles These soll in der vorliegenden Studie bekräftigt werden, wenngleich der Titel Frühaufklärung nicht übernommen wird, da es sich um die Zeit 1740/50 handelt.

¹⁶ Zitiert nach Zelle (2001a), 7.

Wissenschaftslandschaft adäquat widerspiegelnde – Prüfung standzuhalten, wenn man die Tatsache völlig ausblendet, dass einerseits ein Wechsel von der rationalen zur empirischen Psychologie bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts stattgefunden hat und andererseits die zeitgenössischen Physiologien nicht bloß *mechanisch* zu verstehen sind.¹⁷ Der Anthropologiebegriff, den Platner 1772 konzipiert, resultiert, wie Nowitzki in seiner Jenaer Dissertation überzeugend herausarbeitet, „aus einem starren antinomischen Mechanismus-Animismus-Denken“, einer „starren Opposition, die ein Drittes neben Mechanismus und Animismus nicht kennt“ (Nowitzki 2003, 181).

Als Grundriss seiner Vorlesungen konzipiert, fungierte Platners *Anthropologie* im Curriculum der Stuttgarter Akademie – so nachweislich im Psychologieunterricht Jacob Friedrich Abels – als zentrales Lehrbuch. Daher sollen, bevor kritische zeitgenössische Wortmeldungen zur Sprache kommen, Platners Ansichten der 1772 erschienenen *Anthropologie* nachgezeichnet werden.

B. Einige systematische, methodische und inhaltliche Aspekte von Platners Anthropologie aus dem Jahre 1772

Dem anthropologischen Denken der Hoch- und Spätaufklärung ist die Neubestimmung des Verhältnisses von Physiologie und Psychologie grundlegend. Platners Leistung besteht dabei in der klaren Formulierung des Gegenstandsbereiches der Anthropologie, die er als eine an der Schnittstelle von Physiologie und Psychologie angesiedelte Wissenschaft vom *Commercium mentis et corporis* verstanden haben will. Wie mit dem Wechsel von der *psychologia rationalis* zur *psychologia empirica* ist dies mit der Tendenz zur Physiologisierung der Seele verbunden. Die philosophische Metaphysik verliert ihr Hoheitsrecht zur Definition der geistigen Natur des Menschen.

Platner gliedert seine *Anthropologie* von 1772 in sieben Hauptstücke, die er in eine Reihe von Lehren und einzelne Paragraphen unterteilt:

- Das erste Hauptstück steckt das anthropologische Terrain ab.
- Im zweiten bis fünften Hauptstück widmet sich Platner ausschließlich den psychologischen Prozessen, wobei die Abhängigkeit der Seele und des Geistes von Gehirn und Nervensystem aufgezeigt wird. Primär denkt Platner dabei den Menschen von seiner Geistigkeit her und unterscheidet zwischen zwei Seelenvermögen, dem Vorstellen und dem Wollen. Das Empfinden als

¹⁷ Anschaulich wird hier die Differenz zwischen den Physiologie-Begriffen von Platner und Unzer deutlich. Wenn dieser rein mechanistisch geprägt ist, rückt jener in Abgrenzung sowohl zu Hallers Mechanismus als auch zu Stahls Animismus in seinen *Ersten Gründen einer Physiologie der eigentlichen thierischen Natur thierischer Körper* (Leipzig 1771) ein dynamisch-vitalistisches Moment in den Mittelpunkt.

eigenständiges Seelenvermögen findet zu dieser Zeit bei Platner noch keine Beachtung.¹⁸

- Die beiden letzten Hauptstücke behandeln Normabweichungen, die sowohl im negativen (Pathologie) als auch im positiven (Genie) Sinne aufgezeigt werden.

Auffällig ist, dass Platner zwar eine empirische Menschenlehre fordert, doch hält er sich nicht an die selbst auferlegte Abstinenz gegenüber metaphysischen Spekulationen. Vielmehr ist ein Spannungsverhältnis zwischen seiner Orientierung an den empirischen Naturwissenschaften und seinem Rückgriff auf Metaphysik kaum zu übersehen; denn in der *Anthropologie* stehen metaphysische Erörterungen, vermögenspsychologische und neurophysiologische Überlegungen teils unvermittelt nebeneinander. Vor allem läuft die Annahme der Immaterialität und Substantialität der Seele¹⁹ der Forderung nach Empirie strikt entgegen. Zwar will Platner selbst diesen eher spekulativen Kapiteln keine allzu große Bedeutung beimessen (siehe Platner 1772, XIII f.), doch hält er mit erstaunlicher Beharrlichkeit an ihnen fest, obwohl sie zu teuer erkauften Widersprüchen und zur teilweisen Preisgabe bereits mühsam errungener Erkenntnisse auf dem Gebiet der Physiologie führen. So ist es vor allem auch die von Platner selbst ins Zentrum gerückte Frage nach der Natur des *Commercium mentis et corporis*, die bei allem Bemühen fataler Weise keine befriedigende Beantwortung findet.

Als Vertreter des Influxionismus bleibt die psychologische Seite des Leib-Seele-Verhältnisses, das Verhältnis der Seele zum Körper, bei Platner zwar nicht unberücksichtigt, jedoch liegt der eigentliche Sinn der leib-seelischen Vereinigung bei ihm auf der physiologischen Seite. Platner geht es vorrangig um die physiologische Herleitung der Vorstellungen, um Inhalte, womit die psychologische Untersuchung den Zusammenhang mit den physiologischen Korrelaten als grundlegend einschließt. Damit wird jener Naturalisierungsprozess gestartet, dem der Begriff vom Menschen von nun an ausgesetzt sein wird. Die Alterität von Seele und Körper, beginnt damit problematisch zu werden. – Denn wurde in Wolffs Begriff des Menschen als eines geistigen Wesens sowohl das „Theorem der Unsterblichkeit“ als auch das „der (Willens-) Freiheit“ sichergestellt (Riedel 2004, 3 u. 5), so wird nun durch die Abhängigkeit des Wahrnehmens und Erkennens von neuroanatomischen und physiologischen Voraussetzungen die Seele geradezu in den

¹⁸ In der *Neuen Anthropologie* (1790) führt Platner dann neben dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen auch ein eigenständiges Empfindungsvermögen ein.

¹⁹ Platner hält, wie die Mehrzahl seiner Fachkollegen, an der Immaterialität und Substantialität der Seele fest. Diese Tatsache lässt sich jedoch nicht allein dadurch erklären, dass es sich hierbei um „traditionelles Gemeingut der Zeit“ handelt (Nowitzki 2003, 186), sondern die große Mehrzahl der Ärzte-Anthropologen dieser Zeit grenzen sich mit dieser These ganz bewusst vom monistischen Materialismus mit all seinen Konsequenzen ab. – Diese Tendenz macht deutlich, dass bereits die Anthropologien der Spätaufklärung sich keineswegs primär wissenschaftstheoretisch begründen, sondern dass vielmehr die physiologische Dimension in einer starken Weise ethische Intentionen mit sich führt. – Die Parallelen zum öffentlich ausgetragenen Materialismus-Streit in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts sind offensichtlich.

Kausalnexus der materiellen Welt hineingezogen und damit der Determination des Naturgeschehens ausgeliefert. – War die psychologische Wirkung des wechselseitigen Leib-Seele-Verhältnisses für Platner recht unproblematisch, so erweist sich die physiologische Seite dieses Verhältnisses als umso hartnäckiger. Der von Platner behauptete *reelle influxus physicus* verstrickt sich in manifeste Schwierigkeiten, die die gefährlichen Konsequenzen zutage fördern, die für die aufklärerischen Anthropologien in diesem Konzept eingelassen sind. Denn in radikaler Weise sieht sich der Begriff vom Menschen in der Spätaufklärung in den Begriff der Natur hineingezogen.²⁰ Dies manifestiert sich vor allem im Zugang zur Untersuchung psychischer Prozesse, den die physiologischen Korrelate – die die Schnittstelle des *Commercium mentis et corporis* bezeichnen – liefern. Wir stoßen dabei auf jene spektakuläre Hypothese, die noch heute unsere modernen Neurowissenschaften bewegt: die Suche nach neuronalen Korrelaten des Bewusstseins, die ein zentrales und doch noch relativ junges Projekt unserer heutigen neurowissenschaftlichen Forschung ist. Die Idee einer Korrelation von neuronalen und mentalen Strukturen ist jedoch keineswegs neu. Sie führt uns vielmehr in die im 18. Jahrhundert ausgetragene Debatte um die sogenannten „materiellen Ideen“ und damit in den zeitgenössischen Streit um das Wesen der Gedächtniseindrücke hinein.

C. Das materielle Denken

Platners *Anthropologie* ist erkenntnistheoretisch ausgerichtet. Das Thema Kognition ist daher keineswegs eine Erfindung der nachbehavioristischen Strömungen der Psychologieentwicklung. Es handelt sich hierbei vielmehr um eine Wiederaufnahme verschütteter Traditionen, denn bereits in Platners Gründungsschrift seiner Anthropologie ist die Orientierung zur Bewusstseinspsychologie vorgegeben. Die Psychologie im Sinne Platners *Anthropologie*, versucht psychische Prozesse als reflektorische Hirntätigkeit sichtbar zu machen. Denn Platners Basistheorem ist, dass an psychischen Prozessen grundlegend Vorgänge materieller Strukturen beteiligt sind. Dabei stellt sich an erster Stelle die Frage, wie das Verhältnis von Psychischem und Körperlichem selbst zu denken ist.

Auf eine weit ausholende Darstellung von Platners neuroanatomischen und physiologischen Anschauungen soll verzichtet werden, und stattdessen der Blick auf zentrale Probleme der zeitgenössischen Kontroverse zur Wesensbestimmung der Gedächtniseindrücke gerichtet sein. Ausführlich wird sich der junge Schiller dieser epistemologischen Fragestellung in seiner *Philosophie der Physiologie* (1779) widmet. Im Weiteren werden zentral die Fragen erörtert, wie sich psychische Funktionen im Gehirn

²⁰ Es kann nicht verwundern, dass der behauptete *influxus physicus* bereits im 18. Jahrhundert eine Kontroverse um die Willensfreiheit auslöste, die ab Mitte des 19. Jahrhunderts im Materialismus-Streit erneut entflammte; und bis zur Gegenwart (mit Blick auf die psychologische oder soziologische Ursachenforschung und die moderne Neurobiologie) teilweise mit gleichen Argumenten geführt wird.

überhaupt präsentieren und auf welchem Wege diese physischen Repräsentanten entstanden sind. Von großer Bedeutung ist hierbei das Ereignis der Geburt der Neurophysiologie, mit der das Nervensystem zur Steuerungszentrale organischer Prozesse erklärt wird. Diese Funktionsbestimmung der Nerven ist mit dem Namen Albrecht von Haller sanktioniert. Denn vor allem Haller war es, der mit seinen wahrnehmungsphysiologischen Ansichten die Diskussion um das Wesen der Gedächtniseindrücke in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nachhaltig belebte und mit auf den Weg brachte.

Platner folgt in seiner *Anthropologie* Hallers neurologischem Modell, nach dem Gehirn und Nerven es sind, die, wie immer man sich auch diesen Vorgang konkret vorzustellen hat, für das in unseren Willensakten und Sinneswahrnehmungen evident werdende *Commercium mentis et corporis* verantwortlich zeichnen. Nur vermittels der Nerven und des Gehirns kann der Geist denken und die Muskeln und Glieder die Befehle des Willens erfolgreich ausführen. Dass die beiden Naturen des Menschen durch eine nervale Brücke miteinander verbunden sind, war eine allgemein anerkannte Hypothese, die zum psychologischen (Abel) und medizinischen (Consbruch) Lehrbestand der Stuttgarter Akademie zählte, und die dem jungen Schiller in Unterricht und Schullektüre nahegebracht wurde.

In Übereinstimmung mit den Ärzten Haller, Platner und Consbruch und seinem Philosophieprofessor Abel lässt auch der junge Schiller die psychophysische Kommunikation durch das Nervensystem herstellen. Doch blickt er kritisch und distanziert auf zeitgenössische Theorien, die die Umwandlung oder Übersetzung von Bewegung in die Sprache der Seele beschreiben. Im entsprechenden Paragraph seiner *Philosophie der Physiologie* – mit dem er die Problematik: „Das materielle Denken“ eröffnet – prüft er drei zeitgenössische Theorien zur Erklärung der intranervalen Reizübertragung und der Speicherung empfangener Reize im Gehirn hinsichtlich des Wesens der „materiellen Ideen“:

- sind sie als „Eindrücke“ im Nervenkanal,
- als „Bewegungen des Nervensystems“
- oder als „Schwingungen saitenartig gespannter Fibern“ (SW V, 260f.) zu verstehen.

Schiller lehnt alle drei Theorien ab.

Das Problem, das der zeitgenössischen Debatte um das Wesen der Gedächtniseindrücke zugrunde liegt, wird hier vom jungen Schiller direkt angesprochen. Wir werden noch Gelegenheit haben, diese Passagen aus Schillers wissenschaftlichem Erstlingswerk genauer zu betrachten und seine eigene Lösungsalternative zu diskutieren. Doch zunächst weiter mit Platners Vorstellungen und wie sie sich im Tableau der zeitgenössischen Diskussion einordnen lassen.

Platner geht davon aus, dass alle psychischen Prozesse aufs Engste mit den physiologischen verbunden sind. Dabei stellt er zwei Grundprinzipien in den Vordergrund: das Prinzip des *Sensualismus* und das *Assoziationsprinzip*. Bei Ablehnung der Anschauung

von den „angeborenen Ideen“ stellt er sich dafür der Frage, wie es unserem Körper möglich sei, Vorstellungen von äußeren Objekten zu haben. Er benennt vier Bedingungen:

- Eine Wirkung der Objekte in das äußere sinnliche Werkzeug.
- Eine Fortpflanzung und Impression dieser Wirkung im Gehirnmark.
- Eine Bewegung im Gehirnmark, welche die Aufmerksamkeit der Seele zur Empfindung der Impression reizt.
- Ein gewisser Actus der Seele oder eine geistige Vorstellung des Objekts. (Platner 1772, 60)

Der Akt des Wahrnehmens und Erkennens ist kurz umrissen. Das Wahrnehmbare wird auf das, was durch spezifische körperliche Sinnesorgane erfahrbar ist festgelegt. Die Erkenntnistätigkeit des Menschen beruht auf den materiellen Funktionen der Sinnesorgane, des Nervensystems und des Gehirns. Dieser Ansatz impliziert, dass sich auch psychische oder seelische Phänomene Mechanismen zuordnen lassen, die an ein materielles Substrat gebunden sind. Platner geht in seiner Konzeption vom Begriff der Ursache aus, die er als äußeren An-„Stoß“ auffasst, der unmittelbar den in einem anderen Körper ausgelösten Effekt bestimmt. Mechanismen des Körpers würden damit Bewusstseinsphänomene mechanisch determiniert hervorbringen.

Platner knüpft an einer zeitgenössisch weitverbreiteten Theorie des Denkens, der *Assoziationstheorie* an, deren Anfänge im englischen Empirismus liegen. Die Begründer der assoziationstheoretischen Richtung in der Psychologie sind Hume und Hartley. Unmissverständlich spricht sich Platner für die Grundanschauungen dieser Lehre aus:

Die Gedächtnisimpressionen werden [...] durch Verbindungen mit anderen erregt. Diese Verbindung besteht überhaupt in einem mechanischen Verhältnisse der Gehirnimpressionen untereinander, nach welchem die Erweckung der einen die Vorstellung der andern nach sich zieht. Dies ist die Assoziation der Ideen im weitesten Verstande. [...] Da die menschliche Phantasie [...] in einer Bewegung der Lebensgeister besteht, so ist die Assoziation der Ideen überhaupt ein mechanisches Verhältnis, nach welchem eine Gehirnimpression der andern die erregte Bewegung der Lebensgeister mittheilt. (ebd., 142)

Die Assoziationstheorie ist ihrem Charakter nach eine *mechanische* Theorie. Unter dem Einfluss der Mechanik Newtons und des Gesetzes der Anziehung führt sie das Prinzip der Assoziation als eine besondere Art der Anziehung von Vorstellungen ein, die untereinander äußere, mechanische Verbindungen knüpfen. Als Musterbeispiel für diese mechanische Konzeption in der Psychologie kann die Reiz-Reaktions-Formel²¹ gelten, nach der die psychischen Erscheinungen unmittelbar aus den äußeren Einwirkungen abgeleitet werden.

²¹ Reiz-Reaktions-Phänomene kannte man in der Physiologie schon lange. Sie waren empirisch aufzuweisen und konnten demzufolge kaum geleugnet werden. Zum Problem wurden sie erst in dem Moment, als die Frage relevant wurde, wodurch ein reizbarer Körper auf einen kleinen Anstoß gelegentlich mit einer überaus starken Bewegung reagiert, deren Heftigkeit aus dem Anstoß allein nicht abzuleiten war. Das Kausalitätsaxiom der cartesianischen Mechanik wurde damit fraglich. In dem Augenblick aber, als man zwischen *toter* und *lebendiger Kraft* zu differenzieren begann, verschaffte sich ein Denken, das vorzüglich auf das Lebendige ausgerichtet war, Geltung. – Als Kräfte des Lebendigen ergeben sich Sensibilität oder Empfindlichkeit, Irritabilität oder Reizbarkeit, Reproduktionskraft, Sekretionskraft und Propulsionskraft.

Bereits in seiner ersten wissenschaftlichen Probeschrift wendet sich der junge Schiller gegen diesen reduktionistischen Ansatz, da er nur schwerlich mit der Idee eines freien und autonomen Menschen zu vereinbaren ist.

Platner jedoch steht fest auf dem Boden eines elementen- und assoziationspsychologischen Denkansatzes. Er liefert damit eine Kausalerklärung psychischer Phänomene aus physiologischen Prozessen, die repräsentativ für die medizinische Anthropologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist. Dabei orientiert sich Platner an gegenstandsnahen Funktionsbereichen, nämlich an den sogenannten materiellen Ideen – d.h. den physiologischen Korrelaten kognitiver Prozesse – von wo aus er die Modifikationen der Seele aus den Gehirnveränderungen abzuleiten versucht.²²

Mit diesem neurowissenschaftlichen Zugang zur Kognition stellt sich zentral die Frage, wie psychische Funktionen konkret im Gehirn präsentiert sind. Die materiellen Ideen, als das körperliche Substrat des Denkens, sind nach Platner im wahrsten Sinne des Wortes als *Gedächtniseindrücke* zu verstehen – einer These, an der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine heftige Kontroverse um das Wesen der Gedächtniseindrücke entbrennt – die als wahrnehmungsphysiologische Brücke den Weg ins Seelische bahnen. Diese Annahme führt zur Wiederbelebung der Bilder-Theorie²³, denn es gilt die Aufnahme, Speicherung und Umwandlung der sinnlichen Eindrücke zerebral und damit physisch zu erklären.

Dieser in der Geschichte der Physiologie und Psychologie frühzeitig vertretene Informationsverarbeitungsansatz hat sich in unserer heutigen Neurobiologie etabliert. Dass den sogenannten mentalen Prozessen physische Prozesse korrelieren, kann heute kaum mehr geleugnet werden. Die durch die wissenschaftlich-technischen Fortschritte des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts möglich gewordenen bildgebenden Verfahren in der Hirnforschung²⁴ können als abgesicherte Verifikation für die frühe Hypothese von den materiellen Ideen gelten. Die besondere Herausforderung hierbei erwächst jedoch nicht nur aus der Frage, wie Prozesse des Gehirns neurobiologisch zu beschreiben sind, sondern vielmehr erhebt sich nun der Anspruch, diese Beschreibung zur grundlegenden Beschreibung des gesamten Denkens, Fühlens und Handelns des Menschen zu machen.

²² Neben der Zurückführung des Begriffs der Assoziation auf einen einheitlichen mechanischen Zusammenhang beruht die Assoziationstheorie auf der Konzeption von den mentalen Repräsentanten.

²³ Die Bilder-Theorie ist antiken Ursprungs und geht auf Demokrit zurück, der die Vorstellung von den bildlichen Sinneseindrücken entwickelte. Er vertrat eine mechanisch-materialistische Erkenntnislehre, mit der er jedoch sensualistische und rationalistische Elemente miteinander zu verbindet versucht. Die Grundlage von Demokrits Erkenntnislehre bildet die *Natur der Wahrnehmung*. – Sie ist eine Veränderung der Seele, die durch die Einwirkung von äußeren Gegenständen hervorgerufen wird. – In der Zeit der Aufklärung wird auf diese Konzeption seitens der mechanischen Psychologie wieder zurückgegriffen und erfährt in der Folgezeit allenthalben auch entschiedene Kritik, die in das Zentrum der zeitgenössischen Debatte um das Wesen der materiellen Ideen führt.

²⁴ Zu nennen wären z. B.: die Positronen-Emissions-Tomographie (PET), die funktionelle Magnetresonanz-Tomographie (fMRI), das ereigniskorrelierte Potential (EKP, ERP) und die Magnetenzephalographie (MEG).

Die Probleme, die sich aus der Frage nach der Verhältnisbestimmung des Mentalen zum Physischen ergeben, haben so nicht erst in unserer heutigen Forschung zu stark kontroversen Auffassungen geführt, sondern sind bereits im Streit um die Wesensbestimmung der Gedächtniseindrücke in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zentral virulent.

Die Tendenz einer Depotenzierung des Seelischen zugunsten einer zerebral lokalisierten Psychologie führte im 18. Jahrhundert im Zuge einer breiten Aufnahme der Assoziationslehre dazu, seelische Prozesse fast ausschließlich auf der Grundlage mechanischer Gesetzmäßigkeiten zu erklären. Bei völliger Zurückführung des Seelischen auf zerebrale Prozesse wird die Seele jedoch nicht mehr gebraucht. Die große Mehrzahl der mechanischen Psychologen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts überformt ihren theoretischen Ansatz jedoch weitaus weniger radikal. Sie halten grundsätzlich noch am Begriff der Seele fest, so dass ihr Ansatz nicht zur gänzlichen Eliminierung des Seelischen führt. Die Suche nach physiologischen Erklärungen des Geistigen impliziert nicht von vornherein einen materialistischen Monismus. Die Konzeption von den materiellen Ideen kann zwar als ein erster Schritt zum monistischen Materialismus gelten, wenn damit die materielle Idee tatsächlich als ein körperlicher Gedächtniseindruck – wohin Platner ansatzweise neigt – betrachtet und damit einem materiellen Vorstellungsvermögen Vorschub geleistet wird.

Im Zusammenhang mit den oben angesprochenen physiologischen Reduktionismus ist jedoch Platners Tendenz von Interesse, dem Gehirn nicht allein die Produktion, Reproduktion und Repräsentation von Ideen zuzusprechen. Im Gedächtnis und der Phantasie wirken Gehirn und Seele vielmehr zusammen: „Die Phantasie ist, wie die Erinnerung, aus einem Geschäfte des Gehirns und einer Handlung der Seele zusammengesetzt. Jenes besteht in gewissen Bewegungen des Nervensafts, und ist die mechanische Phantasie. Dies ist die geistige Vorstellung der Seele“. (Platner 1772, 159)

Der Nerventätigkeit im Gehirn als physiologischer Prozess werden zentrale psychologische Kategorien zugeordnet, womit auch die Lokalisierung der Seele im Gehirnmark als Ganzes vorgenommen wird. Platner hebt sich von einer nur-physikalischen beziehungsweise einer nur-physiologischen Betrachtungsweise ab, und wendet sich zugleich explizit gegen den zeitgenössischen psychophysischen Materialismus. Er ist zwar von der innigen Verbindung von Physiologie und Psychologie überzeugt, jedoch eine Reduzierung des Psychischen auf das Physische wird von Platner vermieden.

Doch wie ist unter der Voraussetzung einer strengen ontologischen Trennung von Körper und Seele gleichzeitig eine Wechselwirkung zwischen beiden – und insbesondere die Wirkung des Körpers auf die Seele – möglich? Eine Schlüsselfunktion kommt dabei der Aufmerksamkeit zu. Die Aufmerksamkeitsforschung hat eine lange Tradition. Der in den Anfängen der Psychologie als Einzelwissenschaft Ende des 19. und Anfang des 20.

Jahrhunderts formulierte Ansatz²⁵, in dem mit dem Begriff der *Aufmerksamkeit* wesentlich das Moment der Selektion assoziiert wird, wurde in den darauffolgenden Psychologiegenerationen unter der Vorherrschaft von „Schulen“ fast völlig verschüttet. Weder der orthodoxe Behaviorismus noch die Psychoanalyse und die Gestaltpsychologie schrieben der Aufmerksamkeit einen eigenen Erklärungswert zu und eliminierten sie aus ihren jeweiligen Forschungskatalog. Erst in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde innerhalb der Informationstheorie der Blick erneut zurück auf das Thema Aufmerksamkeit fokussiert. Damit wurde der Grundstein für eine breite und äußerst differenzierte Aufmerksamkeitsforschung gelegt, die bis in unsere jüngere Vergangenheit reicht.²⁶

Doch bereits in der Psychologie des 18. Jahrhunderts ist Aufmerksamkeit ein kanonischer Begriff zur Bezeichnung dafür gewesen, dass die Seele bei der Verarbeitung von Sinneseindrücken selektiv verfährt. Die Diskussion um das Wesen der Aufmerksamkeit ist unter diesem Vorzeichen im gesamten 18. Jahrhundert präsent. Es galt jedoch zu klären, ob sie ein *passiver* oder ein *aktiver* Zustand sei. In ihrer aktiven Bestimmung galt sie geradezu als Schlüsselindiz dafür, dass es so etwas wie geistige Selbstbestimmung, d.h. moralische Autonomie gibt. Und auch für den jungen Schiller steht fest: „Alle Moralität hat ihren Grund in der Aufmerksamkeit, d.h. im tätigen Einfluß der Seele auf die materiellen Ideen im Denkorgan.“ (SW V, 266) Diesem Argument des jungen Schiller, das die Aufmerksamkeit zum anthropologischen Fundament des Willens und der Freiheit macht, wird in der vorliegenden Studie noch nachgegangen werden. Denn mit diesem Begriff von Aufmerksamkeit wird neben dem Moment der Selektion wesentlich das der Handlungssteuerung hervorgehoben. Nachhaltige Impulse dürfte Schiller vor allem von Abel und durch Christian Garves Ferguson-Kommentar empfangen haben.

Doch auch von Platner wird die Aufmerksamkeit thematisiert, denn ihr kommt eine wichtige Steuerungsfunktion innerhalb der psychophysischen Kommunikation zu. Er unterscheidet zwischen zwei Typen von Aufmerksamkeit: „Giebt die Idee der Seele diese Richtung durch einen gewissen Reiz, so ist die Aufmerksamkeit unwillkürlich. Giebt sie sich die Seele selbst, so ist es Anstrengung des Geistes.“ (Platner 1772, 203) Trotz dieser Unterscheidung beschränkt sich Platner in seiner Denktheorie fast ausschließlich auf die inneren Impressionen im Gehirnmark, d.h. auf die Aufmerksamkeit, die durch Bewegung der Lebensgeister in den „markichten Kanälchen des Gehirns“ (ebd., 70) hervorgerufen wird. Die Aufmerksamkeit fungiert dabei als funktionelle Größe, die hemmend oder fördernd auf die assoziative Sukzession von Ideen einwirken kann. Die Lebensgeister im Gehirn – eine für Platners Theorie notwendige zweite Nervensaftbewegung – haben die Aufgabe, die mentalen Repräsentationen, d.h. die materiellen Ideen zu erwecken und der Seele vorstellig

²⁵ Wundt definiert die Aufmerksamkeit als den „durch eigentümliche Gefühle charakterisierten Zustand, der die klarere Auffassung eines psychischen Inhalts begleitet“ (Wundt 1897, 252).

²⁶ Die *Enzyklopädie der Psychologie* widmet dem Thema Aufmerksamkeit einen eigenen Band: Neumann (1996). – Vgl. auch zur „Aufmerksamkeit“ im Kontext der „Innovationsfunktion des Informationsverarbeitungsansatzes“: Eckardt (2010), 149ff.

zu machen. Sie stimulieren die Seele, für bestimmte Eindrücke empfänglich beziehungsweise für andere unempfindlich zu sein. Die „Aufmerksamkeit“ ist damit „die Richtung der Erkenntniskraft auf eine gewisse Idee“ (ebd., 203).

Zwar versucht Platner mit dem zerebralen Nervensaftkreislauf und dem Konstrukt von der Aufmerksamkeitserweckung der Seele eine wahrnehmungsphysiologische Brücke vom Gehirn ins Seelische zu bauen, doch vermag er die Frage, was Geist und Gehirn letztendlich verbindet, nicht zu beantworten. Es bleibt – wie auch bei unseren heutigen Neurowissenschaften – bei dieser Fragestellung eine *Erklärungslücke*.²⁷ Zudem gelingt es Platner aufgrund seines prinzipiellen Festhaltens an mechanischen Grundpositionen nicht, das Problem von *Passivität* und *Aktivität* im Hinblick auf die Seele zufriedenstellend aufzulösen.

Insbesondere zwischen Marcus Herz und Ernst Platner entbrannte unter diesem Vorzeichen eine hartnäckige, viele Jahre anhaltende Kontroverse, die sich bereits in der überaus kritisch gehaltenen Rezension zu Platners *Anthropologie* von 1772 abzeichnete.²⁸

D. Zeitgenössische kritische Stimmen zum frühen Anthropologieentwurf Platners (Unzer, Feder, Herz und Kant)

Die kritischen Wortmeldungen zu Platners *Anthropologie*, die nicht lange auf sich warten ließen, eröffnen den Blick auf einen anthropologisch abgesteckten Problemhorizont, unter dem auch der junge Schiller das Commencium-Problem zu lösen versucht und dabei bemüht ist, auf dem wissenschaftlichen Niveau seiner Zeit innovative Antworten anzubieten.

Frühzeitig bereits stellt sich der Krüger-Schüler Johann August Unzer den anthropologischen Auffassungen Platners kritisch gegenüber.²⁹ Als Rezensent von Platners Erstlingswerk *Briefe eines Arztes an seinen Freund über den menschlichen Körper* (1770/71) moniert er mit deutlicher Schärfe die unkritische Aufnahme des Verfassers von Hallers System und dringt auf ein differenzierteres Überdenken von Hallers Irritabilitätslehre hinsichtlich ihrer physiologischen Konsequenzen (Unzer 1771b, 81-90). In inhaltlicher Hinsicht argumentiert Unzer gegen Platners Werk von seinen neu gewonnenen Positionen der *Ersten Gründe einer Physiologie der eigentlichen thierischen Natur thierischer Körper* (1771) aus. Die Problemlage, die Unzer auf der Grundlage seiner seit den 1750er Jahren

²⁷ Zum Problem der Erklärungslücke: Levine (1983). – Viele der Pro- und Contra Argumente über Möglichkeiten und Grenzen physiologischer Anthropologien, die uns im 18. Jahrhundert begegnen, finden sich in heutigen Debatten über physiologische Erklärungen des Mentalen wieder, wie das insbesondere die gegenwärtige Suche nach neuronalen Korrelaten von Bewusstsein und Selbst (die heutige Qualia-Debatte) dokumentiert. Die Frage, ob unter ausschließlicher Verwendung neurobiologischer Gesetze mentale Eigenschaften ableitbar sind, ist nach wie vor unbeantwortet. Die Neurowissenschaft konnte trotz der enormen Fortschritte der letzten zwei Jahrzehnte das *Geist-Gehirn-Problem* bislang nicht lösen. – Dies ermuntert, darüber zu debattieren, wie neu oder innovativ die heutigen Debatten eigentlich sind.

²⁸ Vgl.: Nowitzki (2003), 223-249.

²⁹ Vgl. zu Unzers Kritik an Platners Auffassungen: Nowitzki (2003), 170ff.

bezogenen Äquidistanz sowohl gegenüber Stahls Animismus als auch gegenüber dem Mechanismus Hoffmanns aufzuzeigen versucht, besteht darin, den naturwissenschaftlichen Entdeckungen Hallers einen neuen interpretatorischen Rahmen abzustecken, innerhalb dessen die neue Qualität der Lebenserscheinungen einzuordnen ist. Wenn der Animismus Stahlscher Prägung die Natur des Tierischen erkennt, indem er die Seele als alleinige bewegende Kraft des Körpers auffasst; so irrt der Mechanist darin, wenn er den Mechanismus allein zur Konstituierung des Tierischen für hinreichend hält. Auf der Zurückweisung beider Annahmen basiert Unzers „neurophysiologische Begründung des vitalistischen Empfindungsbegriffs“ (Nowitzki 2003, 87-162), mit dem er den „Eigenwert des Lebendigen“ herausstellt und ihm ein bestimmtes Strukturelement, die im Nerv wohnende „Lebenskraft“ oder „Nervenkraft“ (ebd., 118), zuweist. Unzer proklamiert damit vehement das Mehr des Vitalen gegenüber dem Mechanischen, indem er einem bestimmten körperlichen Strukturelement ein dynamisches Vermögen zuschreibt, das vitale Wirkungen zeigt, die jedoch mit den bekannten mechanischen Gesetzen nicht zu beschreiben sind.

Auf der Grundlage von Hallers Experimenten richten sich zunehmend die Bestrebungen der Mediziner und Philosophen darauf, möglichst viele Grundkräfte des Lebendigen geltend zu machen. Mit der Erforschung des Empfindungsgeschehens geht Unzer dabei den von seinem Lehrer Johann Gottlob Krüger vorgezeichneten Weg weiter. Er inauguriert in Abgrenzung sowohl zu Hallers Mechanismus als auch zu Stahls Animismus mit der Sinnlichkeit – die er später „Nervenkraft“ nennt – „als tierischer Eigenschaft ein Drittes“ (ebd., 7), das eine mittlere Stellung zwischen Körperlichem und Geistigem einnimmt. Mit Blick auf Krügers *Empfindungsgesetz* und Unzers „neurophysiologischen Vitalismus“ (ebd., 129-162) sollen an späterer Stelle Schillers Mittelkraft-Theorie und Sympathie-Konzeption – die beiden ersten wissenschaftlichen Versuche des jungen Schiller zur Lösung des *Commercium-Problems* – interpretiert und nach seinen Quellen hinterfragt werden. Die Bedeutung von Platners Ansatz der *Anthropologie* von 1772 soll dabei für Schillers Lösungsversuche relativiert werden.

Auch Platners *Anthropologie*-Entwurf von 1772 selbst wurde nicht weniger kritisch rezensiert. Wie Unzer steht der Göttinger Rezensent der *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* (1772) Johann Georg Heinrich Feder den Ansichten Platners mit Vorbehalt gegenüber (Feder 1772, 571-574). Vor allem moniert auch Feder Platners Darstellung des Verhältnisses von Mechanischem und Seelischem. Und wie Herz missbilligt auch er Platners Vorstellung von der Bildlichkeit der Gehirnimpressionen (der Erklärung des Seelischen im begrifflichen Instrumentarium der Physiologie) und der damit verbundenen These vom Nervensaft. Alles in allem setzt Feder Platners *Anthropologie* von 1772 wissenschaftlich in ein recht fragwürdiges Licht.³⁰

³⁰ Vgl. zu Feders Platner-Kritik: Nowitzki (2003), 204f.

Eine weitaus umfangreichere Besprechung von Platners *Anthropologie* aus dem Jahre 1772 liefert der ehemalige Kant-Schüler und zukünftige Mediziner Marcus Herz (Herz 1773, 25-51). Zwar lobt Herz das Anliegen, das Platner mit seinem Anthropologie-Entwurf von 1772 verfolgt³¹, doch fällt auch seine Rezension insgesamt überaus kritisch aus. Sowohl in methodischer als auch in sachlicher Hinsicht bemängelt der künftige Medikus Herz Platners *Anthropologie* und listet eine beachtliche Reihe von Kritikpunkten auf: Die methodische Kritik richtet sich vor allem gegen die teilweise zirkulären Argumentationsreihen und die mitunter vorgenommene Verkehrung von Ursache und Wirkung. Unter sachlichem Aspekt ist für Herz „am wenigsten“ zu „begreifen, wie der Verfasser einer Anthropologie den Einfluß des geistigen Lebens auf das mechanische leugnen kann“, was den Rezensent Herz zur Frage führt, worin denn „sonst die Verknüpfung zwischen Körper und Seele“ bestehe (ebd., 35). Einmal mehr wird damit die Behauptung Platners, dass Empfindung und Willen keinen Einfluss auf das mechanische Leben hätten bemängelt. Ein weiterer Kritikpunkt ist die von Platner vorgenommene Lokalisierung der Seele im ganzen Gehirnmark, womit in bedenklicher Weise bereits bekannte und experimentell nachgewiesene Erfahrungssätze – so den, wonach bestimmte Gehirnpartien für die Lebenserhaltung wichtiger sind als andere – unumwunden über Bord geworfen werden.³² Schließlich ist es die rein hypothetische Gedächtnistheorie Platners, die Herz heftig kritisiert (ebd., 45). Denn Herz geht prinzipiell von der Unmöglichkeit einer physiologischen Erklärung des Mentalen aus (ebd., 46f.). Hier deutet sich bereits die langanhaltende Kontroverse zwischen Herz und Platner hinsichtlich der Wesensbestimmung der Gedächtniseindrücke an.

Der wohl prominenteste Kritiker von Platners *Anthropologie* aus dem Jahre 1772 ist Immanuel Kant. Der Königsberger Philosoph, der mit den Argumenten der zeitgenössischen Anthropologie-Debatte vertraut gewesen ist und selbst seit dem Wintersemester 1772/73 Vorlesungen über Anthropologie gibt, erhebt grundsätzlichen Einspruch. Nach der Lektüre der Rezension von Herz teilt Kant gegen Ende des Jahres 1773 dem mit ihm befreundeten Verfasser in einem Brief seine eigene „Absicht“ mit:

Ich habe die recension der platnerschen anthropologie gelesen. [...] Ich lese in diesem Winter zum zweyten mal ein collegium privatum der Anthropologie welches ich jetzt zu einer ordentlichen academischen disziplin zu machen gedenke. Allein mein Plan ietzt anders. Die Absicht die ich habe ist durch dieselbe die Quellen aller Wissenschaften die der Sitten der Geschiklichkeit des Umgangs der Methode Menschen zu bilden u. zu regiren mithin alles Praktischen zu eröffnen. Da suche ich alsdenn mehr Phänomena u. ihre Gesetze als die ersten Gründe der Möglichkeit der modification der menschlichen Natur überhaupt. Daher die subtile u. in meinen Augen auf ewig vergebliche Untersuchung über die Art wie die organe des Körpers mit den Gedanken in Verbindung stehen ganz wegfällt. (AA X, 145)

³¹ Ausdrücklich begrüßt Herz Platners Absicht, sich dem besonders schwierigen Leib-Seele-Problem annehmen zu wollen, da doch „der Begriff der Verknüpfung“ bislang „von den Psychologen sowohl als von den Arzeneygelehrten nur zu oft vernachlässigt wird“ (Herz 1773, 30f.).

³² Die Ärzte, so Herz, hätten „wahrhaftig in ihrer Kunst noch keinen solchen Überfluß an bewährten Erfahrungen, daß sie so verschwenderisch damit umgehen, und die erste die beste, die sich mit ihrem erkünstelten System nicht zusammenräumen will, mit einem Achselzuge verwerfen sollten“ (ebd., 41).

Kants Anliegen ist es, die Anthropologie als ordentliche akademische Disziplin zu etablieren. Die Frage nach dem Menschen ist nicht mehr unter Ausblendung wissenschaftlicher Leitdiskurse – so dem Diskurs der zeitgenössischen Naturwissenschaften – zu stellen. Immer wieder spricht sich Kant in seinen Vorlesungen über Anthropologie, die er von 1772/73 bis 1795/96 in jedem Wintersemester hält, für eine anerkannte, verifizierbare Wissenschaft aus.³³

Ausdrücklich richtet er nun seine erste Ankündigung eines besonderen Anthropologie-Konzepts gegen Platners physiologische Anthropologie. Nicht unberechtigt weist die Kant-Literatur mehrere Interpreten auf, die daher der Ansicht sind, dass Kants Opposition epistemologische oder methodologische Gründe habe.³⁴ Dieser Standpunkt ist jedoch bei genauerer Betrachtung kaum aufrechtzuerhalten. Zwar deutet Kant im oben zitierten Brief eine prinzipielle epistemologische Skepsis an, doch im Unterschied zu seiner Reaktion auf die zeitgenössischen introspektionistischen Psychologien bestreitet Kant nicht vordergründig, dass sich der Ansatz der physiologischen Anthropologie irgendwann einmal wissenschaftlich etablieren könne. Vielmehr ist Kant von seinen ersten brieflichen Andeutungen gegenüber Herz bis hin zur *Anthropologie* von 1798 zunehmend von der Einsicht geleitet, dass für die Zwecke seines besonderen Vorhabens physiologische Untersuchungen – nämlich das „was die *Natur* aus dem Menschen macht“ (AA VII, 119)) – *irrelevant* sind.³⁵ Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* hat daher nicht physiologisch-psychologische Phänomene zu untersuchen, sondern darzustellen, „was er [der Mensch, Anm. d. Verf.], als freihandelndes Wesen, aus sich selbst macht, machen kann oder soll“ (ebd.). Kant richtet frühzeitig seinen Blick auf die *Idee des Sittlichen* aus, dem alles *Pragmatische innerlich hingeordnet* wird.³⁶

Odo Marquard gibt uns den wichtigen Hinweis, dass zeitgleich mit dem Vorhaben zu einer Anthropologie bei Kant der Ausdruck „Kritik der reinen Vernunft“ überhaupt erst zum „zweiten Male“ auftaucht. „Diese Gleichzeitigkeit demonstriert“, nach Marquard, dass „das Auftreten der Anthropologie bei Kant [...] an jenen fortgeschrittenen Stand der Thesen des späteren kritischen Hauptwerks, auf dem bereits die Formulierung seines Titels sich einstellt“ gebunden sei (Marquard 1982, 126).

³³ Hierzu muss man bedenken, dass die Fachgebiete Anthropologie und Psychologie zwar im Lehrprogramm der Universitäten zunehmend auftauchen, jedoch noch um 1800 sich nicht als eigenständige Disziplinen etablieren konnten. Vgl. hierzu: Eckard/John/Zantwijk/Ziche (2001).

³⁴ Für diese Ansicht sind zu nennen: Soo Bae Kim, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*, Frankfurt a. Main 1994, 95; Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge/Massachusetts 1999, 196 f.; Allen W. Wood, *Kant and the Problem of Human Nature*. In: Brian Jacobs/Patrick Kain (Hg.), *Essay on Kant's Anthropology*, Cambridge 2003, 39 u. 45f.; John H. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, Chicago 2001, 298.

³⁵ Sturm (2010), 77- 99. – Sturm macht auf die in der Kantliteratur bislang kaum bemerkte Tatsache aufmerksam, dass Kant „keine *Ignoranz*, - sondern eine *Irrelevanzthese*“ gegenüber den „physiologischen Anthropologien“ vertrete (ebd., 78f). Er verweist dabei auf den Sachverhalt, dass es ein prinzipieller Unterschied sei, über etwas „faktisch oder prinzipiell unwissend“ zu sein oder „ob solches Wissen [...] für bestimmte Aufgaben relevant ist“ (ebd., 87.).

³⁶ Kant nimmt mit seiner Definition des *Pragmatischen* im zeitgenössischen Diskurs eine Sonderstellung ein.

Dieser Hinweis veranlasst, Kants Kritik an Platners Anthropologie-Konzept unter diesem prinzipiellen Aspekt zu stellen, der die Notwendigkeit einer strikten Unterscheidung zwischen Kants Plan einer pragmatischen Anthropologie und den physiologischen Anthropologien im Sinne Platners sichtbar macht. Denn Kants Philosophie ist ganz vom Ethos der unbedingten Selbstbestimmung, einer letzten Aufgabe des menschlichen Daseins, durchdrungen; in deren Kontext er auch seine pragmatische Anthropologie entwirft. Physiologische Untersuchungen beziehungsweise Untersuchungen über psychophysische Zusammenhänge sind dabei irrelevant.

Wenn die puristische Anthropologie Platners sich weitgehend auf physiologisch-psychologische Daten beschränkt, so ist der Mensch nach Kant wesentlich moralisches Subjekt, d.h. die in der reinen praktischen Vernunft begründete autonome Persönlichkeit. Die reine Prinzipienlehre ist daher das Herzstück der praktischen Philosophie, die jedoch nicht von der allgemeinen Lebenserfahrung des Menschen zu trennen ist. Mit innerer Notwendigkeit gehören die Bestimmung des sittlichen Seins des Menschen und die der Erfahrung und Auslegung seines natürlichen Seins – und damit Transzendentalphilosophie und pragmatische Anthropologie – zusammen. Sie bezeichnet erst die „ganze Bestimmung des Menschen“, die sich zwar in der sittlichen Existenz des Menschen gründet, jedoch zugleich Rücksicht auf seine natürliche Existenz zu nehmen hat. Wir treffen hier auf die „eigentliche *Metaphysik des Menschen*“, mit der Kant den zugleich durch Freiheit und Natur bestimmten Menschen fasst; „dessen reine praktische Vernunft sich in der sinnlichen Natur verwirklichen muß“ (Schwartländer 1968, 170). – Hierbei gilt es noch an späterer Stelle dieser Studie, den Blick durch einen weiteren zeitgenössischen Debattenkontext zu öffnen, d.h. ihn auf die Geschichtsforschung im 18. Jahrhundert zu richten. Explizit wird von Kant die Geschichte im Aufsatz *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) als eigentliches Bewährungsfeld seiner Philosophie bestimmt, denn hier muss sich ihr praktischer Nutzen und damit letztendlich ihre Tragfähigkeit erweisen.

Neben den Ärzte-Anthropologien und Kants Vorhaben zu einer pragmatischen Anthropologie steht im 18. Jahrhundert innerhalb der anthropologischen Fächer die *empirische Psychologie*. Sie spielt als anthropologischer Diskussionsgegenstand im 18. Jahrhundert eine zentrale Rolle. Zunehmend wird sie als Basis von Erkenntnis, Moral, Ästhetik und Pädagogik eingefordert. Zugleich wird die empirische Psychologie, allem voran von Kant, erkenntnistheoretisch in ihre Schranken verwiesen.

1.1.3. Die Geburt der „Experimentalphysik der Seele“ – Psychologie als Empfindungslehre

War im System von Wollfs Philosophie die Psychologie (hierarchisch untergliedert in *psychologia rationalis* und *psychologia empirica*) als eine von vier Teilen neben Ontologie, Kosmologie und Theologie innerhalb der Metaphysik verortet, so kündigt sich bereits in der Hoch- und Spätaufklärung eine Herauslösung der *psychologia empirica* aus dem Metaphysik-Verbund an.

Etwa ab Mitte des 18. Jahrhunderts beginnt sich unter den Titeln „Experimental-Seelenlehre“ (Krüger), „Experimentalphysik der Seele“ (Sulzer) oder „Erfahrungsseelenkunde“ (Moritz) die empirische Psychologie aus der Vorherrschaft der rationalen Psychologie – insbesondere unter dem Einfluss englischer und schottischer Strömungen – zu emanzipieren und mit erweitertem Gegenstandsbereich als eigenständige Disziplin zu konstituieren.

A. Empirische Psychologie versus Metaphysik und die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der neuen Menschenlehre

Schon bald wurde von Kant der *wissenschaftliche Status* der *psychologia rationalis* in Frage gestellt, die durch diesen Einfluss in den folgenden Jahren an Dignität sehr eingebüßt hat. Als Lehre, die auf reine Vernunftschlüsse basiert, spricht Kant, hinsichtlich der durch seine kritische Methode gewonnenen Einsicht auf die Angewiesenheit aller apriorischen Erkenntnis auf Erfahrung, der rationalen Psychologie den wissenschaftlichen Aussagewert ab. Zentraler Gegenstand seiner Kritik ist die bis dato im psychologischen Denken fast durchgängig vertretene Auffassung von der Seele als einer (wie auch immer gearteten: materiellen oder immateriellen) Substanz. Er spricht in der *Kritik der reinen Vernunft* von Paralogismen der reinen (rationalen) Psychologie, wobei er gleich zuerst die Substantialität der Seele (vgl. AA III, 262ff.) benennt. Der Fehlschluss dieser Annahme bestehe darin, dass der Substanzbegriff, der einzig an Anschauung gebunden ist und deren Geltungsbereich nur in der Erscheinungswelt liegt, unzulässigerweise auf ein transzendentes Objekt angewendet werde. Kant erhebt daher die Forderung, die ganze metaphysische Seelenproblematik aufgrund ihrer Nichtzugehörigkeit zum Bereich der Erfahrung aus der Anthropologie auszuschließen.

Zugleich wendet sich Kant jedoch auch gegen das Programm einer „empirischen Psychologie“, von dem er in seinem Anthropologie-Vorhaben zunächst selbst noch ausgegangen ist.³⁷ Er vertritt 1786 in den *Metaphysischen Anfangsgründen*

³⁷ In der *Kritik der reinen Vernunft* macht Kant auf die missliche Situation der empirischen Psychologie, die bislang noch keinen eigenständigen Platz in der akademischen Landschaft gefunden hat und noch der Metaphysik zugeordnet ist, aufmerksam: „[...] wo bleibt denn die *empirische Psychologie*, welche von jeher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat [...]. Ich antworte: sie kommt dahin, wo die

unmissverständlich – im Unterschied zu seiner Reaktion auf die zeitgenössischen physiologischen Anthropologien (vgl. Sturm 2010, 78) – die Meinung, dass die Psychologie als „empirische Seelenlehre“ niemals eine Naturwissenschaft im eigentlichen Sinne werden könne, da in ihr weder Mathematik anwendbar sei noch Experimente durchführbar wären (vgl. AA IV, 471). Diese Behauptung ist in der Kantliteratur viel diskutiert worden.³⁸ Sturm vertritt die Auffassung, dass sich „Kants Unmöglichkeitsthese“ „nur auf eine bestimmte Konzeption von Psychologie bezieht“, nämlich auf die mit „introspektionistischen Ansätze[n]“, die zu seiner Zeit dominant war und „etwa von Baumgarten und Johann Nicolas Tetens“ vertreten wurde (vgl. Sturm 2010, 78).

Diese kritische Ausrichtung Kants verweist auf die Schwierigkeiten, mit denen sich die zeitgenössische Erfahrungsseelenlehre konfrontiert sah, und die für die Langwierigkeit des Verselbständigungsprozesses der Psychologie zu einer eigenständigen empirischen, aus der Metaphysik ausgelagerten Wissenschaft wesentlich mit verantwortlich sind.

Die *Philosophischen Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1777) von Johann Nikolaus Tetens zeichnen ein charakteristisches Bild der Situation der empirischen Psychologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Im elften seiner *Philosophischen Versuche*, wo er die „Grundkraft der menschlichen Seele“ thematisiert, fordert Tetens neben einem prinzipiellen Verzicht auf Hypothesen die Beobachtung als allgemeine Methode für die empirische Seelenlehre (für den Begriff der Grundkraft der menschlichen Seele) ein:

Nicht Hypothesen, sondern Beobachtungen geben uns von der Seele, sie sey nun sonst was sie wolle, ein immaterielles Wesen, oder das Gehirn, oder das beseelte Gehirn, oder welches Wort hier vielleicht das beste ist, weil es am wenigsten saget, die Entelechia des Menschen, diesen Begriff. (Tetens 1777, I, 716)

Die Erkenntnis von der Seele soll nach Tetens empirische Erkenntnis sein; womit er der These, dass das Bewusstsein des eigenen Erkennens und Daseins hinreichend zur Begründung der Existenz einer substantiellen Seele sei, kritisch gegenüber tritt. Damit gerät er in einen nicht ungefährlichen Widerspruch zu Christian Wolffs Versuch, die empirische Psychologie in Unter- und Hinordnung zur rationalen Psychologie als philosophische Disziplin zu integrieren. – Denn Tetens will zwar nicht die Aussagen der empirischen Psychologie im Sinne Wolffs durch gänzlich neue ersetzen – vielmehr behält er prinzipiell Wolffs Einteilung der Seelenvermögen (einzig mit der Hinzufügung der Kategorie des Gefühls) bei – doch fordert er die Behauptung der Existenz einer substantiellen Seele durch

eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muß, nämlich auf die Seite der *angewandten* Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Prinzipien a priori enthält, die als mit jener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden muß. Also muß empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein, [...]. Gleichwohl wird man ihr [...] noch ein Plätzchen darin verstatten müssen [...] weil sie noch nicht so reich ist, daß sie allein ein Studium ausmachen [...] dürfte. Es ist also bloß ein so lange aufgenommener Fremdling [...] bis er in einer ausführlichen Anthropologie [...] seine eigene Behausung wird beziehen können“ (AA III, 548).

³⁸ Siehe u.a. die von Sturm (2010), 97f. genannte Literatur.

empirische Forschung zu verifizieren. Wie dieser formulierte Anspruch jedoch zu verwirklichen ist, bleibt völlig offen. Darüber hinaus läuft Tetens mit seiner kritischen Abgrenzung gegenüber metaphysischer Behauptungen Gefahr, das eigentliche Objekt der empirischen Psychologie – die Seele – zu verlieren. Die Unsicherheiten sind nicht zu übersehen: handelt es sich bei ihr um „ein immaterielles Wesen“, oder um „das Gehirn“, oder gar um „das beseelte Gehirn“?

Noch bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts galt die Psychologie nahezu unumstritten als ein Teilgebiet der Philosophie. Kants These von der Unmöglichkeit der empirischen Psychologie als Wissenschaft mag den Status der Unselbständigkeit noch befestigt und den Verselbständigungsprozess verzögert haben. Doch bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts werden bei vielen Autoren Ansätze sichtbar, mit denen sie eine von der Metaphysik unabhängige empirische Psychologie proklamieren. Im Buch *Anthropologie und Psychologie um 1800* wird die These vertreten, dass sich „ab 1790 die Tendenz einer Verselbständigung der Psychologie zu einer empirischen Wissenschaft abzeichnet“ (Eckardt/John/Zantwijk/Ziche 2001, 3). Diese Tendenz wird vor allem darin gesehen, dass es zu einer „Präzisierung der Problemstellung einer empirischen Psychologie“ gekommen ist, „wichtige Teilstücke einer Lösungsstrategie erarbeitet“ wurden, eine „zunehmende intersubjektive Verständigung auf Problemstellung und Lösungsstrategie“ und „Ansätze einer Institutionalisierung“ (z.B. „die Entstehung einer Zeitschriften- und Lehrbuchliteratur“ sowie die Verankerung der Psychologie im Lehrprogramm der Universitäten) erkennbar werden (ebd.).

Kants radikal aufgeworfene Frage, was eine Wissenschaft überhaupt ausmacht und von welchen Kriterien die Wissenschaftlichkeit einer Aussage abhängig sei, ist zweifellos mit dieser Tendenz eng verbunden. Denn eine Wissenschaft bezieht ihre Legitimität nicht aus der Existenz ihrer Forschungsobjekte, sondern aus der Verifizierbarkeit der Erkenntnisse von ihren Gegenständen.

Die Genese der empirischen Psychologie als eine Wissenschaft muss im Kontext der zeitgenössischen wissenschaftlichen Praxis gesehen werden. Der pragmatische Kontext der Konzeptionen der Wissenschaften vom Menschen ist jedoch nicht schon aus der Entwicklung der Ideen- oder Problemgeschichte zu interpretieren, sondern steht im engsten Zusammenhang mit der oben genannten Fragestellung nach der Wissenschaftlichkeit, in deren Kontext die anthropologischen Fachgebiete (als physiologische, psychologische oder philosophische Erkenntnis über den Menschen) ihre Inhalte formulieren. Die Genese der empirischen Seelenlehre als Wissenschaft hängt damit maßgeblich auch davon ab, welche Stellung die anthropologischen Fachgebiete in der Hierarchie der zeitgenössischen Wissenschaften überhaupt einnehmen.

Zu berücksichtigen dabei ist, dass die Debatte um die Begriffe der Wissenschaft und der Wissenschaftlichkeit im konkreten Institutionalisierungsprozess der Wissenschaften an

den Universitäten eingelassen ist und damit eng mit pragmatischen Überlegungen hinsichtlich der Studienpraxis/der Organisation der Lehre im Zusammenhang stehen. Die anthropologischen Fachgebiete um 1800 werden sowohl in ihren zentralen Inhalten als auch in ihrem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit „entscheidend vom Interesse an einer allgemeinen Propädeutik der Wissenschaften im Sinne eines Studium Generale geleitet“ (ebd., 8). Die Wissenschaft vom Menschen richtet sich dabei an ein breites, nicht fachspezifisches Publikum und übernimmt die Funktion einer Einführung in die Wissenschaften und in das akademische Studium schlechthin.

Dieser Anspruch lässt sich paradigmatisch an Jacob Friedrich Abel, den wohl wichtigsten Lehrer des jungen Schiller am Bildungsinstitut Carl Eugens, anhand seines *Entwurfs zu einer Generalwissenschaft oder Philosophie des gesunden Verstandes zur Bildung des Geschmacks, des Herzens und der Vernunft* (1773) zeigen. Abels Programm zu einer *Generalwissenschaft*, das die Philosophie als ein für alle Studiengänge verbindliches Hauptfach konzipiert, ist im Interessenhorizont einer Umgestaltung der Militärischen Pflanzschule auf der Solitude zur Akademie, zu der sie am 11. März 1773 offiziell erklärt wurde, zu lesen. Seine Reformvorschläge lassen sich ideengeschichtlich im eben genannten Kontext der konkreten Institutionalisierung der Wissenschaften an Akademien und Universitäten lokalisieren.

Der junge Philosophieprofessor Abel schlägt vor diesem Hintergrund in polemischer Abgrenzung zur akademischen „Schulgelehrsamkeit“ seinem Landesfürsten eine völlige Umkehrung des philosophischen Curriculums gegenüber der scholastischen Methode vor. So fordert er im philosophischen Unterricht grundsätzlich von der Erfahrung und Beobachtung auszugehen und an Bekanntes anzuknüpfen, vom Einfachen zum Komplexen fortzuschreiten und vom Grundlegenden zum Abgeleiteten überzugehen.³⁹ Nach Abel nimmt so alle Philosophie ihren Anfang in der Empirie, „beim Einzelnen, und zwar Sinnlichen“ (Abel 1773, 19). Die Sinneserfahrung und damit der Geist der „Beobachtung“ ist das Fundament allen Wissens.

Die nach Maßgabe einer lebenspraktischen Nützlichkeit ausgerichtete *Generalwissenschaft* Abels ist kein isoliertes Phänomen seiner Zeit. Sie lässt sich philosophiegeschichtlich in die zeitgenössische Umformierung der Wissenschaftslandschaft an deutschen Universitäten verorten. Diese Tendenz soll am Beispiel des Popularphilosophen Johann Georg Sulzer näher verfolgt werden. Denn Sulzers Schriften zur „Experimentalphysik der Seele“ geben bereits dem Geist des jungen Studenten Abel ganz die Richtung auf die empirische Psychologie. Ihre Rezeption ist durch Abels Lehrtätigkeit an der Stuttgarter Akademie bezeugt (vgl. Riedel 1995, 381f.).

³⁹ Um der propädeutischen Aufgabe gerecht zu werden, werden genau diese Anforderungen nahegelegt: vgl. Eckardt/John/Zantwijk/Ziche (2001), 13.

B. Johann Georg Sulzers Ansatz einer „Experimentalphysik der Seele“ als Empfindungs- und Handlungstheorie

Für die bereits ab Mitte des 18. Jahrhunderts sich zu etablieren beginnende empirische Psychologie ist die analytische Betrachtung von Handlungen grundlegend. Vor allem mit Hilfe der *Vermögenspsychologie* wird der Bereich der inneren Handlungskonstitution, der Triebkräfte und Bewegungsgründe von Handlungen, zu erschließen versucht (Bachmann-Medick 1989, 28-33). Von geradezu programmatischer Bedeutung ist der seit dieser Zeit eröffnete Problemhorizont einer erfahrungsbezogenen „Philosophie des Lebens“⁴⁰ mit ihrem lebens- und handlungsorientierten Erkenntnisinteresse. Von hier aus können unterschiedliche Disziplinen wie Psychologie, Anthropologie, Ethik und Ästhetik zusammengeführt werden. Für diese Perspektive ist das Werk Johann Georg Sulzers aufschlussreich, der im zeitgenössischen popularphilosophischen Gesamtdiskurs mit einer Reihe von Schriften hervortritt, die im Curriculum zur empirischen Psychologie des jungen Karlsruhprofessors Abel präsent sind und so den Studenten Schiller erreichen.

In seinem *Kurzen Begriff aller Wissenschaften*⁴¹ aus dem Jahre 1745 (der gründlich überarbeitet 1759 in zweiter Auflage erscheint) – einer für die deutschen Enzyklopädien stilbildende Vorgabe, mit der einerseits der neue Rang der Philosophie innerhalb der Wissenschaftshierarchie und andererseits ihr veränderter Aufgabenbereich deutlich gemacht wird – stellt Sulzer die Psychologie auf den Boden der Empirie.⁴² Wie Krüger in seinem richtungsweisenden *Versuch einer Experimental-Seelenlehre* (1756) erhebt Sulzer massive Zweifel am spekulativen Verfahren der rationalen Psychologie. Mit dem Titel „Experimentalphysik der Seele“ wählt Sulzer einen Begriff, mit dem er den Psychologen explizit als einen Naturforscher der menschlichen Seele ausweist. Mit diesem an der Physik orientierten Wissenschaftsbegriff exponiert Sulzer die Vorbildfunktion der Naturwissenschaften für seine empirische Seelenlehre und folgt methodisch dem Empirismus Lockes.

Seine auf „Erfahrungen und Versuche“ sowie „Beobachtung“ beruhende „Experimentalphysik der Seele“ (Sulzer 1778, 157) macht hauptsächlich drei „Erweiterungen“ (ebd., 158f.) zu ihrem Thema: „die dunklen Gegenden der Seele“ (ebd., 159); „einige außerordentliche psychologische Fälle“, wie „Träume“ und das weite Feld geistiger und seelischer Störungen (ebd., 159f.) und den Zusammenhang „zwischen dem Zustand des Leibes und der Seele“ (ebd., 160).

⁴⁰ Zum Problemzusammenhang „Philosophie des Lebens“ und die Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts siehe ebenfalls: Bachmann-Medick (1989), bes. 1-18.

⁴¹ Sulzer, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften* wird im Folgenden zitiert aus: 1778 (5. Aufl.).

⁴² Hatte Wolff die Psychologie als rationale und empirische konzipiert, wobei die Letztere nur als Hilfswissenschaft gegenüber ihrer rein spekulativen pneumatischen Schwester galt, so konnte sich diese Rangordnung ab Mitte des 18. Jahrhunderts nicht mehr halten.

Hierbei werden Sulzers Bemühungen sichtbar, die Psyche des Menschen als einen eigenständigen Phänomenbereich auszuweisen, den er gegen metaphysische Spekulationen abzugrenzen versucht. Die „gemeinsame Pointe“ der drei vorgeschlagenen Erweiterungen ist, dass nun nicht mehr von vornherein ausgeschlossen wird, dass die Seele „in den Körper und damit ins Reich der Natur, der *res extensa*“ involviert ist. Förmlich ohne Berührungsängste wird, und hier zeigt sich die Nähe dieser neuen Seelenlehre zur zeitgenössischen Ärzte-Anthropologie, die Abhängigkeit des Geistes von natürlichen Kausalitätsfaktoren in Betracht gezogen (vgl. Riedel 2004, 7). – Durch die empirisch gewordene Psychologie wird die Seele jedoch nicht einzig nur problematisch. Die psychologische und ästhetische Innovationsleistung von Sulzers Empfindungslehre wird daher in dieser Studie in deutlicher Akzentverschiebung zu W. Riedel beurteilt werden.⁴³

Aufgrund des *Commercium*-Problems grenzen sich sowohl die Erfahrungsseelenlehren gegenüber der reinen/rationalen Psychologie als auch die zeitgenössischen physiologischen Anthropologien im Sinne Platners gegenüber einer bloß reduktionistischen *anthropologia physica* ab. Eine empirisch fundierte Reflexion über das Verhältnis von Körper und Seele gewinnt in dieser Zeit zunehmend an Aktualität. Diese Versuche, die Art und Weise des Aufeinanderwirkens von Körper und Seele wissenschaftlich zu fundieren und den interessierten Zeitgenossen nahe zu bringen, kann geradezu als eine der großen intellektuellen Leistungen dieser Epoche hervorgehoben werden (vgl. Mauser 2001, 51). Hier eröffnet sich die Perspektive, aus den Untersuchungen dieser Zusammenhänge innerweltlich-praktischen Nutzen zu ziehen.

Unter diesem Vorzeichen rekurriert auch Sulzer, bei seiner Suche die eigentlichen Bewegkräfte zur Handlungsausführung zu finden, auf die Natur der menschlichen Seele und ihrer Kräfte; wobei das Gefühlsvermögen als entscheidende handlungsmotivierende Instanz – und als eine mögliche Spielart eines integrierten Erkennens – von den 1750er bis hin in die 1770er Jahre mehr und mehr an Bedeutung gewinnt.

In der Verschränkung von ästhetischen und ethischen Fragestellungen – wobei sich zeigt, dass die Grenze zwischen physischer und moralischer Anthropologie noch weitaus durchlässiger als in der physischen Anthropologie im Sinne Platners wird – entfaltet Sulzer von nun an seine empirische Seelenlehre, die sich ausdrücklich auf eminent lebenspraktische Wahrnehmungserfahrungen wie Lust-Unlust, Vergnügen-Schmerz und der Vielzahl unbewusster und vorbewusster Zustände der empfindenden Seele bezieht.

Bereits mit seiner ersten akademischen Abhandlung *Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen* (1751/52) eröffnet Sulzer in der Mitte des 18. Jahrhunderts einen neuen Problemhorizont hinsichtlich des Verständnisses sinnlicher Wahrnehmung, Empfindung und Lust. Hierbei werden nicht objektive Kriterien der Gegenstandserkenntnis, sondern in erster Linie Grundprinzipien psychischer Aktivität

⁴³ Ich beziehe mich hierbei insbesondere auf Riedel (1994).

diskutiert. Als Ausgangspunkt steht zunächst noch, und hier ist sich Sulzer mit Wolff einig, das schulphilosophische Basistheorem der Seele als einer Vorstellungskraft, die ihre „natürliche Wirksamkeit“ bezeichnet:

Dieses ist die Natur des thätigen Grundtriebes der Seele. Jedermann weiß, auf welche Art der Herr von Wolf alle intellektuellen Fähigkeiten der Seele daraus hergeleitet hat. Ich meines Theils werde hier diesen Grundtrieb, als den Ursprung aller angenehmen und unangenehmen Empfindungen, betrachten, die gleichsam der Saame der Leidenschaften oder vielmehr der Funke sind, daraus ihr Feuer entspringt. Denn ich gestehe, daß mir in der Theorie des Vergnügens weder Wolf noch Cartesius Genüge leisten. (Sulzer 1751/52, 11)

Ungeachtet der Ausgangsposition wird Sulzers eigentliche Stoßrichtung schnell deutlich: Seine Konzeptualisierung der Seele und ihrer Vermögen läuft auf eine völlige Umwertung von Wolffs Grundannahmen dergestalt hinaus – womit Sulzer das Fundament für seine „neuartige vorstellungsdynamische Konzeption der Seele“ (Stöckmann 2007, 91) errichtet – dass der *Erkenntnisvorgang* auf den *Bereich des Begehrens* ausgedehnt wird.

Diese starke Betonung und Aufwertung des Begehrens für die Vorstellungstätigkeit führt zu Sulzers „affektdynamischen und subjektzentrierten Seelenbegriff“ (ebd., 92). Denn der Begriff der Seele als einer „Kraft zu denken“ lässt sich nicht allein auf die „Erkenntnißfähigkeit“ (Sulzer 1751/52, 7) beschränken, sondern zeichnet sich vor allem – wie Stöckmann treffend formuliert – „durch das selbständige Streben nach fortgesetzter Ideenerzeugung und -bearbeitung, d.h. „eine[r] Form unsinnlichen Begehrens“ (Stöckmann 2007, 92) nach dem Modus der Affekttheorie aus. Die „Fertigkeit zu denken“ und die „Lebhaftigkeit“ (Sulzer 1751/52, 18) äußern sich gleichermaßen in der im Erkennen begehrende Seele.

Mit diesem von Stöckmann herausgearbeiteten „dynamische[n] Strebecharakter“ (Stöckmann 2007, 93) des Erkenntnisvorgangs, den Sulzer unter lust- und empfindungstheoretischem Gesichtspunkt betrachtet, schafft er Raum für einen *Vollkommenheitsbegriff*, der vor allem die *Perfektibilitäts-Dynamik* betont. Verstärkt wird diese Tendenz noch dadurch, indem Sulzer seinen seelentheoretischen Ansatz anthropologisch fundiert, die seelischen Aktivitäten des Erkennens und Begehrens in die natürliche Bedürfnisstruktur des Menschen verankert. Die uneingeschränkte Betätigung der Seelenkraft wird förmlich als ein der menschlichen Natur innewohnender Grundtrieb aufgefasst.

Wir können davon ausgehen, dass der mit dem Shaftesbury-Übersetzer Spalding befreundete Sulzer mit Denkmodellen britischer und schottischer Strömungen bestens vertraut war. Insbesondere in seinen kunsttheoretischen Reflexionen sind Anleihen der schottischen Moral-sense-Ethik offenkundig. Hinreichend bekannt ist auch der enge Kontakt zu Christian Garve, der als Ferguson-Übersetzer fungierte und als Anreger für Sulzers *Vermischte philosophische Schriften* gilt (vgl. Bachmann-Medick 1989, 9). Von hier aus

können die Gemeinsamkeiten von Sulzers lusttheoretischer Dynamisierung des Seelenbegriffs mit Grundannahmen Fergusons kaum mehr verwundern.

Da in dieser Studie noch ausführlich auf Ferguson eingegangen und dessen Bedeutung für das Denken des jungen Schiller aufgezeigt wird, sollen an dieser Stelle nur wenige Stichpunkte genügen: Nach Ferguson zeichnet sich der menschliche Geist durch seine *Aktivität*, einem Streben und Tätigsein im Leben, aus. Diese Aktivität wird motiviert durch *Grundbegierden* oder *instinktiven Neigungen*, die als letzte und unleugbare Tatsachen des Bewusstseins angenommen werden. Das stärkste dieser Motive sieht Ferguson im Prinzip der Vollkommenheit, das als Grundmotiv des menschlichen Geistes der höchste Gegenstand der menschlichen Begierde schlechthin ist (vgl. Ferguson 1772, 84f.). Dem liegt ein Handlungsverständnis zugrunde, das die Seelen- und vor allem die Begehrungsvermögen des Subjekts als maßgebende Faktoren des sittlichen Handelns berücksichtigt. In dem hier gemeinten Vollkommenheitsbegriff ist der Begriff der wahren Glückseligkeit als subjektiver Zustand der ungehemmten Aktivität der Seele involviert – womit der Grundsatz gilt, dass unser Glück nicht im Besitz, sondern in der Tätigkeit, d.h. in der größtmöglichen Betätigung und Ausbildung der in uns angelegten Kräfte liegt.⁴⁴ Im Unterschied zur Leibniz-Wolffschen-Tradition, die die intellektuelle oder rationale Seite der Seele betont, ist es für Ferguson eigentümlich, die Selbstvervollkommnung als eine Grundneigung, als eine nicht weiter abzuleitende letzte Grundbegierde zu bezeichnen. Die feste Hierarchie zwischen oberen und niederen Seelenvermögen, die die rationalistische Vermögenstheorie festgeschrieben hat, wird von Ferguson zugunsten einer *handlungsorientierten praktischen Seelenkraft* aufgegeben.

Dieses Handlungsverständnis ist ansatzweise bereits in Sulzers *Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen* (1751/52) zu finden und wird, wie wir noch sehen werden, das Vervollkommnungsideal des jungen Schiller fundieren.

Gut zehn Jahre später geht Sulzer in einer weiteren akademischen Abhandlung, den *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen und des Vermögens zu empfinden, befindet* (1763) den Zusammenhängen zwischen Kognition und Emotion, zwischen Objektwahrnehmung und Selbstwahrnehmung im Kontext einer handlungstheoretischen Reflexion weiter nach. Da der jeweilige Grad des Selbstbezugs das für die Wirksamkeit des Handelns nachhaltigste Unterscheidungskriterium ist, gewinnt die Unterscheidung zwischen Empfinden und Erkennen zunehmend an Bedeutung.

⁴⁴ Vgl. hinsichtlich der zentralen Thematisierung des Kraftbegriffs bei Ferguson die genannten Beispiele und Zitate in: Kaneko (1904), 25f.

Der Ansatz scheint, wie bereits aus dem Titel zu schlussfolgern ist, gegenüber der früheren Schrift – in der das vorstellungstheoretische Paradigma im schulphilosophischen Sinne konzeptionell noch aufrechterhalten wird – radikal verändert zu sein. Die Dichotomisierung der Seele in zwei grundverschiedene Hauptvermögen, dem Erkenntnis- und dem Empfindungsvermögen, bricht das intellektualistische Paradigma des Monismus der Vorstellungskraft zugunsten eines paritätisch verstandenen dualistischen Vorstellungsmodells auf.

In diesem Zusammenhang, ist auf die unmittelbaren Folgen von Sulzers Neuansatz in der Empfindungspsychologie hinzuweisen. – Denn unter Vorsitz keines anderen als Johann Georg Sulzer schrieb die philosophische Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften 1773 eine Preisaufgabe aus, mit der u.a. das von Sulzer 1763 selbst zentral thematisierte Verhältnis von Erkennen und Empfinden untersucht werden sollte. Als Antwort auf diese Frage ist auch Herders vielzitierte Schrift *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1774) entstanden, die in ihrer dritten und letzten Fassung 1778 publiziert wurde. Der dichotomisch konzipierte Ansatz der Akademiefrage wird hier jedoch erneut, jetzt zwar zugunsten des Empfindungsvermögens, aufgebrochen und zu einer neuen Einheit der Seelenkräfte von unten nach oben zurückgeführt.

Wohlgemerkt, die *Anmerkungen* greifen den Problemkomplex der früheren Empfindungsschrift wieder auf. Die differenzierte Verhältnisbestimmung von Objektwahrnehmung und Selbstwahrnehmung wird von Sulzer weitergeführt. Die anthropologische Prämisse ist jedoch verändert. Sind dort noch alle „verschiedene[n] Vergnügungen aus einer und eben derselbigen wesentlichen Grundkraft“ (Sulzer 1751/52, 4) – nämlich der „intellektuellen Fähigkeit der Seele“ (ebd., 25) – abgeleitet, werden hier nunmehr Denken und Empfinden als gleichwertige Modi seelischer Tätigkeit betrachtet.

Zu berücksichtigen ist, dass bereits im Titel von Sulzers *Anmerkungen* zwei Aspekte des thematisierten Problemkomplexes angelegt sind: Zum einen handelt es sich um die Fragestellung der seelischen *Vermögen* überhaupt und zum anderen wird die nach den jeweiligen Spezifika der verschiedenen *Zustände*, in denen sich die Seele bei Ausübung ihrer beiden Grundvermögen befindet, nachgegangen (vgl. Stöckmann 2007, 97).⁴⁵ Sulzers Ausgangspunkt ist nun, dass der Zustand des Empfindens und der des Denkens zwei grundverschiedene, ja geradezu „entgegengesetzte“ (Sulzer 1763, 229) Zustände sind.

Der Akzent der differenzierenden Betrachtung des Erkennens und Empfindens liegt auf der Seite der subjektiven Innerlichkeit, d.h. auf der im Empfinden gegebenen Seite des Innewerdens. Das Empfinden hat eine rein subjektimmanente Bedeutung. Sulzers Argumentation läuft auf die Erfassung des *Wirkungspotentials der Emotionalität* für das wahrnehmende Subjekt hinaus. Bei der dichotomischen Entgegensetzung von Empfinden

⁴⁵ Am Ende seiner Abhandlung greift Sulzer neben den beiden Fragestellungen nach *Vermögen* und *Zustand* noch einen dritten Problemkomplex, nämlich den nach dem *Zusammenhang von Determination und Freiheit* (Sulzer 1763, 241ff.) auf.

und Erkennen arbeitet der Popularphilosoph Sulzer die Bedingungen für die größere Handlungsnähe der Empfindungen heraus, wobei es ihm nicht um bestimmte Empfindungen, sondern um deren allgemeine Eigenschaft geht. Denn im Gegensatz zum Denken, worin die Seele nicht „sich selbst [...] fühlet“, sondern „bloß ihrem Gegenstande gegenwärtig ist“; der Mensch zum sich selbst vergessenen „abstrakten Wesen“ wird und das Bewusstsein sich gleichsam vom empirischen Ich gelöst hat, ist die Seele beim Empfinden „mit sich selbst“ beschäftigt (ebd., 228ff.). Schon an früher Stelle seiner *Anmerkungen* formuliert Sulzer diese Selbstbezüglichkeit der Seele im Zustand des Empfindens. Entscheidend ist nun, dass Sulzer in Anknüpfung an seiner früheren Empfindungsschrift die Empfindung als „Vermögenskategorie der Affektivität“ (Stöckmann 2007, 99), als Element der sinnlichen Begierde konzipiert. – Sie umfasst sowohl die Lust- und Unlustphänomene als auch alle stimulierten Formen der Gemütsverfassung; aber vor allem schließt sie auch die enge Verquickung mit der Leiblichkeit ein. Denn in der Empfindung spürt die Seele, dass sie einen Körper hat.

In dieser engen Verquickung der Seele mit der leiblichen Disposition wurde geradezu der Ansatzpunkt für eine „anthropologische Achsendrehung“ gesehen, die Sulzer nach W. Riedels Meinung vollziehe (Riedel 1994, 417). Die Übertragung der von Georg Simmel mit Blick auf Schopenhauers Willenslehre formulierten These (vgl. Simmel 1907, 81ff.) auf den Popularphilosophen Sulzer ist jedoch problematisch. Denn diese Formel besagt (wie Riedel selbst deutlich macht!) nichts anderes, als dass „die Vernunft anthropologisch depotenziert“ und „an ihre Stelle der Lust/Unlust-Mechanismus des Willens und damit das schlechthin Unvernünftige“ (Riedel 1996, 49) gesetzt wird. Die Stoßrichtung von Sulzers affekttheoretischer Seelenkonzeption besteht jedoch nicht in der „Aushebelung des Vorstellungskonzepts“ (Stöckmann 2007, 103).⁴⁶ Mit seiner Polarisierung des Vorstellungsbegriffs in zwei eigenständige Repräsentationsmodi – einerseits in das nach *außen* gerichtete Erkennen und andererseits in das nach *innen* gerichtete Empfinden – schafft Sulzer vielmehr Raum für eine psychologische Grundlegung des *ästhetischen Zustands*, in dem Objekt- und Selbstwahrnehmung, Kognition und Emotion ineinander verschränkt sind. Dieser Begründungsschritt bildet den Einsatzpunkt für eine neue Ästhetik, der es um die Frage nach der *Natur der Emotionen* geht.

C. Ästhetische Psychologie oder psychologische Ästhetik – Zur Gleichursprünglichkeit von Psychologie und Ästhetik bei Johann Georg Sulzer

Auf die *Gleichursprünglichkeit* der beiden gleichermaßen neuen wie „leibnahen“ Wissenschaften Ästhetik und Anthropologie, die einem gleichen Problemfeld entstammen und beiderseits zur „Belebung“ des *ganzen* Menschen beitragen, richtet Carsten Zelle seinen

⁴⁶ Stöckmanns Argumentation, mit der er einen deutlich anderen Akzent als Wolfgang Riedel setzt, schließe ich mich an.

Blick (Zelle 2001a, 10 u. 23). Exemplarisch für diese Tendenz ist Johann Georg Sulzer zu nennen, der seine Ästhetik psychologisch beziehungsweise seine Psychologie ästhetisch fundiert.

Dabei gilt es für Sulzer „die Bedingungen näher zu bestimmen, unter welchen die Wahrheit einen Einfluß in unsre Handlungen hat.“ (Sulzer 1769, 296) Dieser Begründungszusammenhang, den er in seinen *Psychologischen Betrachtungen über den sittlichen Menschen* (1769) zentral ins Blickfeld rückt, wird wegweisend für die Beantwortung der ethischen Frage: „[...] wie die Kenntniß der Pflicht ein Bewegungsgrund zu handeln wird.“ (ebd., 297)⁴⁷ Eine Schlüsselfunktion kommt hierbei den Schönen Künsten zu. Deutlich werden in Sulzers kunsttheoretischen Ansätzen Grundzüge eines ethisch-ästhetischen Schönheitsbegriffs sichtbar, der von Shaftesbury auf den Weg gebracht wurde, der sich im Handlungsverständnis der schottischen Sympathie-Ethik wiederfindet und in Schillers Ideal der *schönen Seele* ⁴⁸ weiterklingt.

In diesen Überlegungen ist der Gedanke der *Bildung* eingelassen. Die damit einhergehende organische Interpretation des Körpers widersetzt sich einer hierarchischen Deutung seelischer Gestaltungsprozesse, indem sie auf ein synergetisches Zusammenwirken von Körper und Seele dringt. In diesem Konzept wird die „Gemütsverfassung“ (Sulzer 1769, 297) dergestalt aufgewertet, so sie die eigentliche Basis zur Entfaltung der gestaltenden Kräfte und zur Eigendynamik des menschlichen Handelns ist. Die Frage nach dem Wesen und dem Sinn des Empfindens wird dabei von Sulzer neu gestellt, und damit die schroffe Gegenüberstellung von passiver Materie und aktiver Geist aufgegeben: „Wir werden nämlich sehen, daß die Wahrheit, die man bloß begreift, niemals zum Bewegungsgrunde wird, und daß diejenige, die man empfindet, Einfluß in unsre Handlungen hat.“ (ebd., 293) Die Vermittlung sittlicher Wahrheit setzt also ein emotional gerührtes Subjekt voraus (vgl. Stöckmann 2007, 101f.):

Die Wahrheit, die man empfinden will, muß die Seele gleichsam berühren, und sich ihr einverleiben, wenn ich mich so ausdrücken darf. Dann machen die Ideen, welche sie in sich fasset, einen Theil von uns selbst aus; wir bemerken ihre Verbindung mit der Verfassung, worinn wir gegenwärtig sind, und dieß bringt die völlige Bereitwilligkeit und Neigung zum

⁴⁷ In diesem Problemzusammenhang soll darauf hingewiesen werden: Im Jahre 1770 verteidigt Kant seine Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* und lässt neben Lambert und Mendelssohn auch Sulzer ein Geschenkexemplar zukommen. Sulzer bekundet in seinem Antwortschreiben sein großes Interesse für die „neuen Begriffe“ dieses Traktates und teilt Kant darüber hinaus mit, dass ihn selber im Moment die für die Erziehung so wichtige Frage nach den physischen und psychischen Unterscheidungsmerkmalen der tugendhaften von der lasterhaften Seele bewege – weshalb er ungeduldig Kants bereits angekündigte *Metaphysik der Moral* erwarte (vgl. Gulyga 2004, 98f). Aber sowohl diese angekündigte Abhandlung als auch Kants Antwort auf Sulzers Brief ließen auf sich warten. Denn Kant stand hierbei selber noch vor ungelösten Problemen. Erst viele Jahre später, mit der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785) – in einer Anmerkung kann man einen direkten Verweis auf Sulzer finden, der als Antwort auf die Fragen des nun bereits Verstorbenen zu lesen ist – fühlt sich Kant in der Lage, über das Wesen der Moralität Auskunft zu geben.

⁴⁸ In der *schönen Seele* sind *Pflicht* und *Neigung* harmonisch miteinander verbunden. Sie zielt nicht auf einzelne Handlungen, sondern auf den ganzen Charakter; und ist als *sittliche Denkungsart* zu verstehen, die dem Menschen förmlich zur *Natur* geworden ist.

Handeln hervor. [...] erst erkennen, und dann lebhaft empfinden; die schöne Ordnung, die sich, ungeachtet der scheinbaren Unordnungen, in dem Ganzen zeigt, erkennen und empfinden; und sich darauf bis zu der erhabenen Idee eines unendlich vollkommenen Wesens erheben, [...] dieß kann jene Tugenden hervorbringen, die den höchsten Grad der Weisheit ausmachen. Man muß aber, [...] sich dieses alles mit einer so großen Leichtigkeit und Klarheit vorstellen, daß die daraus entstehende Empfindung stärker als die sinnliche Empfindung der uns drückenden Uebel sey (Sulzer 1769, 295 u. 299f.).

In diesem Sinne bezeichnet Sulzer einen Gemütszustand, der mit jenem ästhetischen Grundzustand korrespondiert, den Kant später in seiner *Kritik der Urteilskraft* das Lebensgefühl nennt. Die Qualifizierung des Seelenvermögens Empfinden erfolgt hinsichtlich seiner anthropologisch-lebensweltlichen Leistung, die die Selbstbezüglichkeit des Subjekts voraussetzt.

Wenn der späteren Romantik ein „vornehmlich ästhetisch motivierter Versuch eines geschichtlichen Einspruchs gegen die Vernunft“ bescheinigt wird, der „alles in Frage“ stellt, „was die Menschheit bislang von der Erkenntnis [...]“ erwartete (Gerhardt 2009, 139) – so zielen Sulzers kunsttheoretische Überlegungen nicht auf eine Vernichtung des Vernunftcharakters. Paradigmatisch für den Popularphilosophen Sulzer ist, dass er für die Emotionalität eine Rückversicherung bei der Vernunft in Gestalt des sittlichen Gefühls abschließt.

Sulzers konzeptioneller Ansatz ist einem Denken verpflichtet, das die Idee einer lebendigen Natur mit der ihr innewohnenden Intelligenz zentral geltend macht und dabei vor allem auch deren Bedeutung für die innere Menschenführung erschließt. Natur wird so unter einem *teleologischen* Gesichtspunkt gestellt, mit dem auf die eigenständige Fähigkeit zur Vollendung – auf eine Gestaltungsfähigkeit, die Intelligenz und Gefühl als gleichwertige aktive Vermögen im psychischen Haushalt des Menschen ausweist – gesetzt wird. Dieser für Schiller so nachhaltig wirkende Ansatz ist jedoch ohne die Berücksichtigung britischer und schottischer Strömungen nicht vollends zu erschließen.

1.1.4. „Natura naturans“, „natura naturata“ – Die Naturauffassung der schottischen Moralphilosophen

Die Diskussion um den *Naturalismus* ist heute im vollen Gange. Die Frage nach dem „Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt“⁴⁹ ist darin zentral eingelassen und wird äußerst kontrovers debattiert. Das Spektrum der Diskussionsbeiträge ist breit gefächert, wobei es nicht zuletzt darum geht, die Frage zu beantworten, was unter den Begriffen „Natur“ und „Vernunft“ eigentlich genauer zu verstehen ist. Denn die Verhältnisbestimmung von Natur und Vernunft setzt letztendlich eine präzise Erläuterung der jeweiligen Begrifflichkeit voraus.

⁴⁹ Ich beziehe mich hier auf den Titel eines jüngst erschienenen Sammelbandes, der sich der logischen und anthropologischen Ortsbestimmung der Vernunft widmet: Wolf-Jürgen Cramm und Geert Keil (Hg.), *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen*, Weilerswist 2008.

– Mehrere Strategien werden heute für einen möglichen *Naturbegriff* angeboten, deren Terrain von einem *harten Naturalismus* über dem eines „liberalen“ Naturverständnisses bis hin zum strikten Dualismus reicht (vgl. Cramm/Keil 2008, 9f.).

Der Naturbegriff ist einer der schillerndsten Begriffe in der Philosophie überhaupt, denn so verschiedenartig die Deutungen der Welt waren, so unterschiedlich kamen auch die Deutungen der Natur einher, so dass man mit Recht behaupten kann, dass mit jedem neuen philosophischen Entwurf sich ebenfalls eine neue Naturauffassung zu etablieren versucht.

Um dem inneren Wesen der Natur beizukommen, wurde bereits frühzeitig zwischen *natura naturata* (der geschaffenen Natur) und *natura naturans* (der schaffenden Natur) unterschieden⁵⁰, eine zweifache Auslegung des Wortes Natur, die in ihrer lateinischen Übersetzung auf das griechische „Genesis“ verweist; das schon bald in der griechischen Philosophie im Sinne der Bedeutung von „Geburt“ oder „Ursprung“ eine *aktive* und als „geboren“ oder „hervorgebracht werden“ eine *passive* Auslegung erfuhr (vgl. Boas/Lovejoy 1935, 103f.).

A. Der Ausgangspunkt

Natur war von je her, so auch während der Zeit der Aufklärung, alles andere als ein fester, unwandelbarer Begriff gewesen. Doch jetzt bekommt die Besetzung des Bereichs Natur eine kritische Bedeutung und polemische Zuspitzung. Die wissenschaftliche Durchdringung der Natur rückt mehr und mehr in den Mittelpunkt, was auch zur Neuorientierung innerhalb der Erkenntnislehren führt. Denn so logisch sich die Deduktion, d.h. die deduktive Erfassung der Ordnung der Welt aus einem abstrakten Prinzip heraus, auch gab – mit dem man zwar zum Gedanken einer Natur gelangte – die Mannigfaltigkeit und Fülle der einzelnen Phänomene der natürlichen Realität war damit jedoch nicht zu erfassen. Aber gerade darauf musste eine Philosophie, die vorrangig auf das Handeln des Menschen in einer moralischen Welt aus war, ihren Blick richten.

Der Zugang zur Natur konnte nicht länger mehr über ein logisches Konstrukt, sondern musste über die sinnliche Wahrnehmung gefunden werden. Die empirische Beobachtung ist von nun an *die* Methode, mit der es die Natur zu interpretieren gilt. Diese empirische Herangehensweise schließt jedoch mehrere Varianten ein, die sich im Wesentlichen in zwei gegenläufige Hauptströmungen einordnen lassen:

- in die *mechanizistische* Naturbetrachtung und

⁵⁰ Zuerst gebraucht von Averroes und den Scholastikern (*natura naturans* – als eine der philosophischen Konzeptionen des Göttlichen – als der Inbegriff zur Bezeichnung der Schöpferkraft), später von Spinoza (um die Einheit in der Mannigfaltigkeit, die Ewigkeit in der Vergänglichkeit aufzuweisen – *natura naturans* als das „was in sich ist und durch sich selbst begriffen wird“, *natura naturata* als die unendliche Mannigfaltigkeit der endlich vergänglichen empirisch wahrnehmbaren, in Raum und Zeit existierenden Dinge) und schließlich von Schelling (der damit den Unterschied zwischen „Natur als Produktivität“ und „Natur als Produkt“ kenntlich macht, und damit den Gegenstandsbereich der Naturphilosophie und den der Naturwissenschaft voneinander abgrenzt).

- in die *organische* Interpretation der Natur (vgl. Geyer-Kordesch 2001, 27).⁵¹

Hierin verbirgt sich eine Problemkonstellation, die auf einen „Streit“ rekurriert, der die zeitgenössische „wissenschaftliche Welt [...] tatsächlich in zwei Lager“ spaltete. Gemeint ist die Tatsache, dass sich „die wirkenden Kräfte der Natur [...] in zwei Kategorien“ einteilen lassen – in die rein mechanisch angetriebenen *toten* Kräfte und in die *lebendigen*, d.h. in die von sich selbst aus bewegten Kräfte (vgl. Gerhardt 2002, 29ff.).⁵²

Die Natur kann daher auch auf zweierlei Weise interpretiert werden:

- Zum einen kann sie, ausgehend von der konkreten Praxis der Naturwissenschaftler, als Abfolge von kausalen Ursache-Wirkungs-Ketten betrachtet werden. In dieser Spielart erscheint die Natur als gigantischer Mechanismus, dessen Geschehen in Analogie zum *Modell der Maschine* – insbesondere nach dem Vorbild des mechanischen Uhrwerks – entschlüsselt wird. Die Frage nach Sinn, Ziel und Zweck der Natur hat in diesem Modell keinen Platz. Das Ganze der Natur wird als bloße Ansammlung von Einzelphänomenen reflektiert.
- Zum anderen macht sich eine Art der Naturbetrachtung geltend, die die Vorgänge des Lebendigen in den Mittelpunkt rückt. Natur kann so als *zweckmäßig organisiertes Ganzes* betrachtet werden, in dem jeder Teil seine Funktion zu erfüllen hat.

Stand das 17. Jahrhundert in erster Linie unter dem Leitmotiv der Ratio, wird im Jahrhundert darauf vor dem eben genannten Hintergrund das Stichwort Natur immer lauter. *Mechanische* und *teleologische* Naturbetrachtungen werden dabei miteinander konfrontiert, womit das Verhältnis von *Kausal- und Zweckbegriff* verhandelt wird.

Bereits durch Kopernikus, Kepler und Galilei wird die mechanische Naturauffassung wissenschaftlich begründet und die Teleologie aus der Naturwissenschaft ausgeschlossen. Mit Descartes und Newton bekommt das empirisch-mechanische Naturverständnis ein noch stärkeres Fundament. Die Bestrebungen gehen nun dahin, letztendlich die gesamte körperliche Welt in Mechanik aufzulösen.

⁵¹ Geyer-Kordesch arbeitet in ihrem Aufsatz zentral die Differenzierung zwischen diesen beiden empirischen Naturinterpretationen (mechanisch/organisch) anhand der Frontstellung der Halleschen Psychomediziner gegenüber derjenigen zeitgenössischen Medizin, die sich am kausal-mechanischen Modell orientiert, heraus. Wie der gesamte Sammelband ist auch Geyer-Kordeschs Beitrag der paradigmatischen Frontstellung der Halleschen Psychomediziner gegen den zeitgenössischen Mechanismus verpflichtet, wobei sie auf diejenige Naturanschauung akzentuiert, die (exemplarisch am Namen Georg Ernst Stahls gebunden) der Vorstellung von der mechanischen Bewegbarkeit der Natur die Einsicht in ihre Lebendigkeit entgegenstellt. – Die Lösungsversuche zum Leib-Seele-Problem, die uns der junge Schiller in seinen beiden medizinisch-philosophischen Akademieschriften anbietet, werden diese Kontroverse zutage fördern.

⁵² Gerhardt richtet in seinem Kant-Buch den Blick auf den Begriff des *Lebens* in seiner Bedeutung für die kantische Philosophie. Detailliert arbeitet er dabei Kants Bemühungen um ein *Naturverständnis* heraus, mit dem der Königsberger Philosoph bei „Anerkennung der Eigentümlichkeit der mechanischen Kräfte [...] nach den dynamischen Bedingungen der lebendigen Natur“ sucht (ebd., 31). – Kant mischt sich damit in einen hochbrisanten Diskurs seiner Zeit ein, unter dessen Vorzeichen auch die Jugendphilosophie Schillers zu interpretieren ist.

Diese Tendenz tritt besonders scharf an einem biologisch-philosophischen Problem, im Gegensatz von *Mechanismus* und *Animismus* bei der Erklärung von Lebensprozessen zutage. Das „naturwissenschaftlich-mechanische Konzept der Medizin“ (O. Meyer 2005, 21)⁵³, nach dem der Organismus sich nicht grundsätzlich von der anorganischen Natur unterscheidet und sich damit Lebensvorgänge auf mechanische Prozesse reduzieren lassen, wird bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Gestalt des von Georg Ernst Stahl begründeten Animismus heftig attackiert.

Dabei galt es vor allem, die nach Maßgabe der mechanischen Naturanschauung konzipierte schroffe Trennung von geistiger und körperlicher Welt aufzuheben. Gleichwohl musste die Natur in die philosophische Gedankenentwicklung integriert werden. Diese Wandlungen bestimmen vor allem auch den Bedeutungsgehalt des *Geistbegriffs*, den die schottischen Denker neu konzipieren und sich damit grundsätzlich von den mechanischen Naturauffassungen unterscheiden (vgl. Jogland 1959, 46-49).⁵⁴

Je deutlicher sich die Grenzen des mechanischen Weltmodells zeigten, desto stärker wurden teleologische Betrachtungen eingefordert, die die neue Qualität des Lebendigen gegenüber der bloßen Mechanik geltend machten.

Vor diesem Hintergrund wenden sich die schottischen Moralphilosophen in direkter Opposition gegen den rein äußerlichen Naturbegriff und Naturmechanismus, insbesondere gegen den der zeitgenössischen Rationalisten. Sie begegnen damit zugleich der übertriebenen Verherrlichung der Ratio und setzen auch auf die Macht des Instinktes und der irrationalen Triebe der Seele.⁵⁵ Shaftesbury legt den Grundstein für jenen neuen *Naturbegriff*,

⁵³ Meyer untersucht in dieser Studie die Berührungspunkte des Leib-Seele-Problems mit relevanten Fragestellungen der Medizin im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Problemgeschichtlich zeichnet er dabei ein höchst differenziertes Bild nach, das eine intensive Diskussion im Spannungsfeld zwischen einer somatisch ausgerichteten naturwissenschaftlichen Medizin und deren gegenläufigen Tendenz zur Wiederentdeckung des Seelischen in der Medizin dokumentiert. Dieser Beitrag ist auch für die vorliegende Studie insofern von großem Interesse, da hier eine Problemkonstellation aufgezeigt wird, die sich bereits im späten 17. und im frühen 18. Jahrhundert ankündigte und selbst noch in den Fragestellungen der heutigen Neurobiologie bzw. Psychosomatik aktuell geblieben ist.

⁵⁴ Ausführlich arbeitet Jogland im Abschnitt „Herkunft und Analyse der Grundbegriffe, durch die das Bild von Mensch und Gesellschaft in der schottischen Moralphilosophie, insbesondere bei Adam Ferguson gestaltet wird“ (ebd., 38-62) den neuen Naturbegriff der Schottischen Schule heraus, auf dessen Grundlage Ferguson seine Gesellschaftstheorie und Ethik errichtet. Für das Denken Schillers werden diese Konzeptionen wegweisend sein.

⁵⁵ Doch ist Vorsicht geboten, um jetzt nicht in das Fahrwasser bedenklicher philosophie-historischer Tatbestände zu geraten, d.h. „das gegenaufklärerische Vorurteil von der Irrationalität des Lebens“ zu bedienen (vgl. zu dieser bedenklichen Tendenz, mit der wir nach Gerhardt „einen echten Skandal der Philosophie“ vor uns haben: Gerhardt 1994). – Die schottischen Moralphilosophen richten ihren neuen Naturbegriff, und damit ihren neu konzipierten Geistbegriff, keineswegs auf die „Zerstörung der Vernunft“ aus. Der ungarische Philosoph, Ästhetiker und Literaturtheoretiker G. Lukács lieferte die Stichworte, die der philosophischen Hinwendung zum Leben ein bis heute nachwirkendes verächtliches Werturteil einbrachte (vgl. Lukács 1988). Solch eine Deutung wäre für das Denken der schottischen Moralphilosophen (und wie bereits gezeigt, auch für die Empfindungslehre Sulzers) nicht nur völlig ungerechtfertigt, sondern man würde mit ihr geradezu ins Absurde abgleiten. Die *Irrationalität* im Sinne Shaftesburys und der weiteren Vertreter der schottischen Moral-sense-Ethik meint keineswegs das Un- bzw. Gegenvernünftige, d.h. ein Prinzip *gegen* die Vernunft. Sie ist weder so zu verstehen, dass nun die Vernunft des Menschen zum Opponenten gegen das Leben erklärt wird, noch soll mit ihr eine Gegenposition zur wissenschaftlichen Erkenntnis, d.h. eine Absage an die Wissenschaftlichkeit der Philosophie überhaupt vorgenommen werden. – Für Shaftesbury und seine

der zur wichtigsten Grundlage für die Anschauungen der Denker der Schottischen Schule wurde.

„Das Besondere“, so Meinecke, was Shaftesburys Naturbegriff von dem Naturmechanismus der frühen Aufklärung trennt,

[...] war der durch intellektualistisches Denken unverkümmert gebliebene ästhetische Sinn. Alles in der Welt wies hin auf Zusammenhang, Einheit und Ganzheit im Großen wie im Kleinen, lebendige Beziehung und Sympathie aller Teile zu einem gemeinsamen Zwecke. Unmöglich konnte die Materie durch mechanische Selbstbewegung die Pflanze, den Baum, das Tier, den Menschen hervorbringen. Das identische Eins unserer eignen Persönlichkeit kann ja, meinte er, nicht im Stoffe liegen, der in soundso viel Jahren sich aufbraucht, sondern in einer inneren gestaltenden geistigen Kraft, in dem, was er die *inward form* nannte. *Inward form and structure, inward constitution, inward order, inward character, inward worth and liberty, inward sentiments and principles* waren seine Lieblingsworte. Geist herrscht ursprünglich über Körper, nicht Körper über Geist. Der Geist allein ist es, der Form gibt. Das Schöne liegt niemals im Stoffe, sondern in der Form, der formenden Kraft, der Idee. Diese Energie, mit der Geist, Form und formende Kraft in eins gesetzt wurde und so ein innerlicher, bewegender Mittelpunkt in jedem lebendigen Gebilde gesucht wurde, war selbst der schöpferische Mittelpunkt seiner Lehre (Meinecke 1946, 19).

Indem Shaftesbury seinen Blick auf den Prozess der Wirksamkeit des Geistes, der formenden Kraft der Idee fokussiert, legt er den Grund für seine ästhetisch-ethische Weltbetrachtung. Von hier aus formuliert Shaftesbury die „schöpferische Aktivität innerhalb der Welt“ (vgl. Brockdorff 1924, 84ff.)⁵⁶, womit die Natur selbst als Werden des Geistes begriffen wird. Mit dieser Naturphilosophie wird die cartesianische schroffe Trennung von Natur und Geist in eins gesetzt.

Von hier aus wird verständlich, dass sich Shaftesburys Naturbegriff nicht mehr im Bereich des mechanischen Weltbildes bewegt, sondern als „neuer Geistbegriff“ das „Natürlich-Geistige“ umgreift, das als eigentliche Sinngebung der Schottischen Moralphilosophie gilt. Hier wird nicht eine Rechtfertigung einer bestimmten Sitte oder Sittlichkeit angestrebt, sondern das Wesen des Geistes überhaupt soll eine Erklärung finden. Die Moralphilosophie der Schottischen Schule wird damit zum Inbegriff einer neuen

Mitstreiter galt es vielmehr, ein tieferes Verständnis der menschlichen Seele und ihrer Verbindung zur gegenständlichen Lebenswelt zu gewinnen, das vom Standpunkt des „abstrakten Menschen des vernunftstolzen Naturrechts“ nicht zu haben war. Denn bei ihrem nüchternen Studium menschlicher Phänomene lernten die Schotten „die Welt der irrationalen Seelenmächte, Triebe, Gefühle und Leidenschaften“ genauer kennen, und begannen, „ihre kausale Bedeutung, unter Umständen auch ihren Nutzen für menschliche Zwecke“ zu würdigen. – Mit ihrem *tieferen Verständnis irrationaler Phänomene*, bei denen es sich „um eine tief menschliche, eingeborene Anlage“ handelt (wie z. B. „die sozial verbindende Neigung des Menschen, mit allen dazugehörenden ethischen Anlagen“), verweisen die schottischen Moralphilosophen geradezu auf ein *höheres geistig-sittliches* Leben; das der Vernunft keineswegs entgegensteht (vgl. Meinecke 1946, 14, 23, 25). – In diesem Sinne hängt das Moralbewusstsein nach Shaftesbury von *Gefühl* und *Vernunft* gleichermaßen ab. Es hat zwei Seiten, eine intellektuelle und eine emotionale, die untrennbar miteinander verbunden sind (vgl. Sprute 2000, 45).

⁵⁶ Brockdorff macht auf den Unterschied der Auffassung von „Newton und Clarke“, die „die Passivität der Welt betonten“ und Shaftesburys „Lehre von der schöpferischen Aktivität *innerhalb* der Welt“ aufmerksam. Shaftesburys Lehre ruft damit nach Brockdorff „da sie Seele, Leben und Eigenbewegung in das Universum verlegt [...] die Erinnerung an die großartige Stimmung Giordano Brunos in uns“ wieder wach. Neben Joseph Butler, Francis Hutcheson und Henry Home zählt Brockdorff vor allem auch Adam Ferguson zum engeren Kreis der Nachfolger Shaftesburys (zitiert nach: Jogland 1959, 47).

Geistigkeit, mit der vorrangig die „Stellung des Geistes zur Welt“ hinterfragt wird (vgl. Jogland 1959, 49 u. 42).

B. Die Natur des Menschen bei Adam Ferguson – Das Projekt der „Wissenschaft vom Menschen“ in der schottischen Aufklärung

Der neue Naturbegriff, der zum Inbegriff einer neuen Geistigkeit bei den schottischen Moralphilosophen wurde, ist auch bei Adam Ferguson – der wohl wichtigsten Quelle für den jungen Schiller – deutlich zu spüren. Jedoch richtet Ferguson seinen Blick auf die „Natur des Menschen“. Der Naturbegriff wird dabei in aristotelischer Rede explizit als die *eigentliche Natur der Dinge* eingeführt. Im Unterschied zum substantivischen Gebrauch, wo „Natur“ eine Bereichsbezeichnung ist, wird hier der Naturbegriff adjektivisch – d.h. im Sinne von *Wesen* oder *eigentliche Beschaffenheit* einer Sache – verwendet.⁵⁷

Unter dieser Akzentuierung geht Ferguson bei seiner Bestimmung der „Natur des Menschen“ von anthropologischen Naturtatsachen aus, wobei er ausdrücklich *Natur* und *Kultur* nicht im klassischen Sinne oppositionell gegenüberstellt.⁵⁸

Mit einem umfangreichen, fast hundert Seiten füllendem Kapitel „Von den Grundzügen der menschlichen Natur“ (Ferguson 1986, 95-192), leitet Ferguson die eigentliche Geschichtslehre seines Hauptwerks *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (1767) ein. Deutlich zeigt sich der anthropologische Charakter dieser Geschichtsauffassung⁵⁹, so er den Entwicklungsgedanken als konstitutives Moment seiner Anthropologie geltend macht. Das bis heute immer noch von Teilen der Geschichtswissenschaft argwöhnisch beäugte Verhältnis von Anthropologie und Geschichtsschreibung⁶⁰ kann in seiner Genese in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts verortet und am Projekt der „Natural History of Mankind“ des schottischen Moralphilosophen Adam Ferguson illustriert werden.

Ferguson beginnt seine Gesellschaftsschrift mit einer Feststellung, die zugleich als Leitidee der gesamten Abhandlung zu lesen ist:

⁵⁷ Vgl. zur Unterscheidung zwischen dem substantivischen Naturbegriff (mit dem es „um die Dinge der Natur geht“) und seinem adjektivischen Gebrauch (der „die Natur der Dinge“ bezeichnet): Keil (2005), 77; Keil (2008), 209f.

⁵⁸ Der Naturbegriff hat stets durch Gegenbegriffe seine Konturen erhalten: Physis vs. Techne und Physis vs. Thesis, Natur vs. Supranatur, Natur vs. Freiheit und Natur vs. Vernunft, Natur vs. Geschichte, Natur vs. Kultur und Natur vs. Geist (vgl. Cramm/Keil, 2008, 7). - Vgl. konkret zur „Gegenüberstellung von Natur und Kultur“ sowie ihren „maßgeblichen Oppositionen“: Köchy (2010), 39f.

⁵⁹ Vgl. zu einer der frühen Einschätzungen zum Verhältnis von Anthropologie und geschichtlichem Denken bei Adam Ferguson: Rothacker (1927), 97: „Der Schotte Adam Ferguson entwirft 1766 eine erste anthropologische Kulturstufenlehre und wirkt mit ihr auf Deutschland.“

⁶⁰ Vgl. zum bis heute erhalten gebliebenen idiosynkratischen Verhältnis von Anthropologie und Geschichte: A. Meyer (2007), 187-207. – Grundsätzlich vgl.: Marquard (1971), 362-374 – hier wird ein Überblick über die Entwicklung der Anthropologie und ein Ausblick auf die Anthropologie-Kritik gegeben; Marquard (1973).

Werke der Natur bilden sich im allgemeinen stufenweise. Pflanzen entwickeln sich aus zarten Schößlingen und Tiere aus einem Zustand der Kindheit. Letztere sind zum Handeln bestimmt und weiten den Kreis ihrer Tätigkeit deshalb in dem Maße aus, in dem ihre Kräfte zunehmen: sie zeigen einen Fortschritt sowohl in dem, was sie vollführen, wie in den Fähigkeiten, welche sie erwerben. Dieser Fortschritt ist im Fall des Menschen größer als bei irgendeinem Lebewesen. Nicht allein das Individuum schreitet von der Kindheit zum Erwachsenenalter fort, sondern auch die Gattung selbst vom Zustand der Rohheit zur Zivilisation. [...] Bei anderen Tierarten schreitet das Individuum von der Kindheit bis zur Reife fort und erreicht im Verlauf seines eigenen Lebens diejenige Vollkommenheit, die ihm von Natur aus möglich ist. Die Menschen dagegen weisen in der Gattung ebenso einen Fortschritt auf wie im Individuum. Sie bauen in jedem Zeitalter auf einem Grunde, der früher gelegt wurde. Sie tendieren in einer Abfolge von Jahren zu einer Vervollkommenung in der Ausbildung ihrer Fähigkeiten, zu welcher die Hilfe langer Erfahrung erforderlich ist und zu der viele Generationen ihrer Bemühungen vereinigen mußten. (Ferguson 1986, 97 u. 101)

Bereits mit diesen Sätzen hat Ferguson sein Thema umrissen. Er zielt auf eine Legitimation der menschlichen Existenz innerhalb seiner natürlichen Umwelt und richtet dabei seinen Blick nicht auf individuelle Merkmale, sondern auf das spezifisch Menschliche, auf das, was den Menschen als irdische Lebensform generell ausmacht und ihn doch zugleich als besondere Spezies der Naturgeschöpfe von allen anderen irdischen Lebensformen grundlegend unterscheidet (vgl. Jogland 1959, 65).

Inwieweit es sich bei Fergusons Berufung auf die menschliche Natur um einen – in unserer heutigen Wissenschaftslandschaft großflächig und höchst kontrovers diskutierten – *Naturalismus* handelt, muss bereits aus der Perspektive der im 18. Jahrhundert noch nicht vollzogenen Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften mit Vorbehalt betrachtet werden. Jedoch soll ein vergleichender Blick auf unsere heutigen Debatten nicht fehlen. Hierfür ist insbesondere Geert Keils Beitrag *Naturalismus und menschliche Natur* zu nennen, wo der Autor anhand der aktuellen Beispiele Strawson, Hornsby, Nussbaum, Foot und McDowell u.a. der Frage nachgeht, inwiefern die Berufung auf die menschliche Natur etwas mit Naturalismus zu tun habe (vgl. Keil 2008, 192 u. 205-215).

Kennzeichnend für Fergusons Bemühungen um die Bestimmung der Natur des Menschen ist, dass hier eine konsequente Abgrenzung gegenüber den zeitgenössischen *Naturzustandstheorien* vorgenommen wird. Die sich bis heute in den Theorien unter Berufung auf die Natur des Menschen erhaltene problematische Frage, welches begriffliche Element die erste und zweite Natur des Menschen eigentlich zusammenhält (vgl. ebd., 210ff.)⁶¹, wird von Ferguson von vornherein ausgeschlossen. Hierfür geht er von zwei anthropologischen Prämissen aus, die in keinem zwangsläufigen Konflikt zueinander stehen, sondern vielmehr in ihrer Verschränktheit voneinander abhängig sind:

- Das ist zum einen die These von der „Uniformität des menschlichen Wesens“ (vgl. A. Meyer 2008, 107-113), die Ferguson, wie wir später noch sehen werden, auf ein absolutes Minimum an gemeinsamen anthropologischen

⁶¹ Anhand der Positionen von John McDowell, der in jüngerer Zeit mestdiskutierten Variante eines Naturalismus der menschlichen Natur, wird dieses Problem von Geert Keil exemplarisch deutlich gemacht.

Merkmale reduziert – um damit einzig und allein Regelmäßigkeiten des Grundmusters menschlichen Verhaltens deutlich zu machen.

- Zum anderen ist es die in der oben zitierten Passage ausgesprochene Annahme von der Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen.⁶²

Der Mensch ist durch ein stetiges Streben bestimmt, sich zu verbessern. Fergusons wegweisender Schritt besteht darin, dass er das anthropologische Prinzip der Perfektibilität/der Bildungsfähigkeit nicht nur auf das Individuum beschränkt, sondern auf die menschliche Gattung übertragen hat. Erst mit dieser historisch erweiterten Übertragung eines anthropologischen Prinzips, konnte mit deutlicher Entgrenzung vorhergehender Konzepte die Entwicklung der Menschheit thematisiert und die Voraussetzungen zur Verwissenschaftlichung des historischen Denkens über den Menschen gelegt werden.⁶³ Mit diesem Bedeutungszuwachs des Perfektibilitätsbegriffs wurde der Übergang von einer bloß anthropologischen zu einer historischen Dimension möglich. Die Leib-Seele-Dichotomie wird um eine dritte Dimension – der räumlich zeitlichen – erweitert (vgl. A. Meyer 2008, 278). Das Theorem von der Perfektibilität macht damit das Selbstverständnis des Projektes einer Natural History of Mankind deutlich, in dem parallel zum neuen Entwicklungsdenken eine in der Natur des Menschen fest verankerte Fähigkeit angenommen wird, die Entwicklung erst möglich macht.

Diesen *erweiterten* Perfektibilitätsbegriff konnte Ferguson bei Rousseau finden. Rousseau zielt in grundsätzlicher Weise auf einen Begriff der Perfektibilität, mit dem er „dem Menschen eine natürlich und teleologisch unbestimmte, lern- und geschichtsoffene Natur zuspricht“ (Benner 2010, 158). Ausdrücklich betont er mit diesem Begriff die „Imperfektheit“ oder „Unfertigkeit“ des Menschen, woraus resultiert, dass der Mensch seine eigene Bestimmung durch sein Handeln erst selbst hervorzubringen hat (vgl. ebd., 30f.). Auf der Grundlage anthropologischer Gegebenheiten wird deutlich der für das gesamte Denken der Spätaufklärung so richtungsweisende Gedanke einer Selbsterzeugung des eigenen Wesens ausgesprochen. Die Perfektibilität ist im Sinne Rousseaus jedoch von der Depravierung der menschlichen Gattung begleitet.⁶⁴ Zugleich schließt das Unbestimmtheitstheorem einen

⁶² Als nicht weiter abzuleitende Grundtatsache ist Vollkommenheit, d.h. „vortrefflich zu seyn, sowohl in sich, als in Vergleichung, [...] das höchste Ziel menschlicher Begierden“ (Ferguson 1986, 103f.).

⁶³ Fergusons Gedankengänge rekurren auf ein historisch bemerkenswertes Phänomen. Denn wenn die Etablierung einer biologischen Entwicklungslehre die der im 18. Jahrhundert noch vorherrschenden Konzeption der „Great Chain of Being“ (die auch Ferguson noch prinzipiell vertritt) förmlich diametral gegenüberstand und von daher bis in das 19. Jahrhundert geradezu unmöglich war, konnte sich der Entwicklungsgedanke gesellschafts- und kulturwissenschaftlich bereits frühzeitiger durchsetzen. Denn hier konnte die Statik der Weltordnung – gemäß dessen jedem irdischen Lebewesen sein fester, unverrückbarer Platz im Weltganzen zugewiesen war – noch grundsätzlich beibehalten werden. In diesem noch unangetasteten Rahmen und bei ausschließlicher Fokussierung auf die Spezies Mensch, machte es keine großen Schwierigkeiten eine gewisse Variationsbreite der gattungsgeschichtlichen Entwicklung anzunehmen, auf deren Fundament sich schließlich das historische Denken im modernen Sinne zu etablieren begann (vgl. hinsichtlich der These des leichteren Eindringens der Entwicklungsidee in die Geisteswissenschaften des 18. Jahrhunderts gegenüber der zeitgenössischen Theorienbildung in der Biologie: Linden 1976, 58f.).

Dualismus von Natur- und Kulturzustand – eine sogenannte „anthropologische Differenz“ zwischen der ersten und zweiten Natur des Menschen – ein.⁶⁴

Für Ferguson standen sämtliche zeitgenössische Fiktionen eines angeblich ursprünglichen Naturzustandes, mit denen ein gattungsgeschichtlicher und moralischer Bruch konstruiert wurde, nicht zur Disposition. Er vertritt die Auffassung von der Einheit der menschlichen Gattung in Geschichte und Gegenwart. Diese These von der Identität der Geschichte macht die Symbiose von Normativität und Perfektibilität im geschichtlichen Denken Fergusons deutlich.

Die fiktiven theoretischen Abstraktionen eines angeblichen „Naturzustandes“; so wie sie für Hobbes, Locke und Rousseau (je auf ihre eigene Weise entweder negativ oder mit idyllischen Zügen konnotiert) charakteristisch sind, werden von Ferguson unter methodenkritischem Aspekt als ungeschichtliche Sichtweisen zurückgewiesen. Denn diese Konstrukte entbehren jeder empirischen Grundlage. Das Wissen über die Natur des Menschen ist durch diese spekulative Art vernachlässigt worden (vgl. Ferguson 1986, 97-108).

Angesichts der „fruchtlosen Untersuchungen“ und „mancherlei wilde[r] Vermutungen“ (ebd., 98), zu denen die Naturzustands-Theorien führten, entscheidet sich Ferguson für einen neuartigen Zugang zur Wirklichkeit. Als problematisch erweist sich hierbei die Frage, wie man zu einer *Wissenschaft* vom Menschen überhaupt gelangen kann. Die Projekte der *Science of Man* und der *Wissenschaft des Menschen* in der schottischen und deutschen Aufklärung weisen dabei wesentliche Gemeinsamkeiten jedoch auch Differenzen aus (vgl. A. Meyer 2008, 23-50). – Beiden Konzepten ist generell die Skepsis gegenüber abstrakten Setzungen und damit die Abkehr vom traditionellen Wissenschaftsverständnis, nach dem auf der Grundlage kategorisch-deduktiver Ableitungen ein System von Wahrheiten zu errichten ist, eigen.

In Analogie mit der eines „Naturhistoriker[s] (natural historian)“ (Ferguson 1986, 98) entwickelt Ferguson unter diesem Vorzeichen seine eigene Sichtweise. Dies vor allem insofern, da der Naturhistoriker eine jede „besondere Tierart [so] behandelt, [...] daß ihre gegenwärtigen Anlagen und Instinkte die gleichen sind, die sie ursprünglich besessen hatte, und daß ihre gegenwärtige Lebensweise die Fortsetzung ihrer ursprünglichen Bestimmung“

⁶⁴ Dem wird in der Regel von den deutschen Aufklärern ein optimistisches Geschichts- und Menschenbild entgegengesetzt. – Eine der wenigen Ausnahmen bildet August Ludwig Schlözer, indem er mit Berufung auf das *Unbestimmtheitstheorem* „nicht bloße Perfektibilität, sondern auch Deterioribilität“ gleichermaßen geltend macht (Schlözer 1772/73, 277).

⁶⁵ Denn um die spezifische Perfektibilität des Menschen zu bezeichnen, dürfe nach Rousseau der natürlichen beziehungsweise ersten Natur des Menschen keine Eigenschaft zugesprochen werden, die die Menschen in ihrer Geschichte als ihre zweite Natur erst hervorgebracht haben (vgl. Benner 2010, 157). – In diesem Zusammenhang dient Rousseau der Naturzustand als Kategorie zur Bezeichnung der natürlichen Grundlagen des geschichtlichen Menschen und erhält als vorgeschichtlich-ursprünglicher Zustand im Kontrast zum produzierten kulturellen Zustand normative und zugleich emanzipatorische Bedeutung.

(ebd.) sei.⁶⁶ Dabei gibt er zu, „daß seine Kenntnis des materiellen Weltsystems aus einer Sammlung von Tatsachen besteht oder höchstens aus allgemeinen Grundsätzen, die aus besonderen Beobachtungen und Experimenten hergeleitet sind.“ (ebd.)

Die Annäherung an den Gegenstand *Mensch* vollzieht sich sowohl aus einer veränderten Perspektive auf der Ebene des Gegenstandes als auch auf methodischer Ebene in Gestalt einer Verknüpfung traditionell getrennter Erkenntnisformen. In der Hierarchie der Erkenntnisweisen bedeutet dies, dass die Beobachtung, Sammlung und Beschreibung von Ereignissen, sprich die Empirie, einen eigenen wissenschaftlichen Status erhält. Dem Induktionsverfahren liegt bei Ferguson jedoch kein naiver Realismusbegriff zugrunde. Er ist sich der Unzulänglichkeit sinnlicher Erfahrung durchaus bewusst. Denn nur auf der Grundlage einer angenommenen, das Wirkliche faktisch leitenden, Gesetzmäßigkeit werden kausale Erklärungen von singulären Erscheinungen überhaupt erst möglich.

In seiner Schrift *Institutes of Moral Philosophy* (1769), eine einschlägige deutsche Übersetzung mit umfangreichem Kommentar versehen liegt bereits 1772 durch Christian Garve vor, stellt Ferguson grundsätzliche Überlegungen über die Wissenschaft vom Menschen an. Dieses Werk – das Lehrbuchcharakter trägt – gibt einen guten Einblick in das zeitgenössische Wissenschaftsverständnis des Menschheitshistorikers, wie es ab Mitte des 18. Jahrhunderts in der schottischen Aufklärung entwickelt wird. Zu dieser Zeit ist zwischen zwei Erkenntnisformen in der Menschheitsgeschichtsschreibung, der systematisch-empirischen und der genetisch-historischen Form, zu unterscheiden.⁶⁷ Nach Ferguson stehen sie in einem rekursiven Verhältnis zueinander, sodass wissenschaftliche Ergebnisse einerseits aus der Ableitung der Fakten aus den Gesetzen (a priori) und andererseits aus der Ableitung der Gesetze aus den Fakten (a posteriori) zu gewinnen sind (vgl. Ferguson 1772, 2f.).⁶⁸

Das Vorbild eines solchen Deutungsmusters findet sich Mitte des 18. Jahrhunderts in den im Entstehen begriffenen Lebenswissenschaften, deren Bedeutung für die zeitgenössischen Geschichtswissenschaften sich exemplarisch bei Ferguson zeigt (vgl. Reill 1990, 141-168).⁶⁹ Die Geschichte der menschlichen Gattung ist so „als ein dynamisch strukturiertes, sich entwickelndes und verfallendes ‚lebendiges‘ Ganzes zu begreifen“, das

⁶⁶ Fergusons Rousseau-Kritik schließt in diesem Kontext eine zur damaligen Zeit höchst brisante Debatte der philosophischen Anthropologie mit biologischer Dimension mit ein. – Die Frage, die bereits über hundert Jahre vor Darwins Evolutionstheorie in der Mitte des 18. Jahrhunderts mehr und mehr an Geltung gewann, war die nach der wissenschaftlichen Haltbarkeit bzw. Unhaltbarkeit des Artbegriffs. Die Suche nach Zwischen- und Mittelgliedern in der organischen Welt, die das Prinzip der Fülle und Kontinuität stützen sollten, lieferte hierfür den Zündstoff. Bereits Rousseau zweifelt den Glauben an der Realität der natürlichen Arten an, indem er behauptet, dass der Mensch und die höheren Affen zu ein und derselben Art gehören (vgl. Lovejoy 1993, 283).

⁶⁷ Anhand von Ferguson lassen sich die fließenden Grenzen zwischen beiden zeigen (vgl. Batscha/Medick 1986, 22f.).

⁶⁸ Vgl. auch Prüfer (2002), 164.

⁶⁹ Reill wendet sich von der Kritik an einer angeblich unzulässigen Grenzüberschreitung dieses Wissenschaftsbegriffs ab und erblickt in diesem Modell vielmehr „einen einzigartigen Versuch zur Verbindung des Allgemeinen mit dem Besonderen“ (ebd., 146).

„nicht als ein Aggregat von einzelnen Tatsachen und Ereignissen“, sondern „vielmehr als ein Beziehungsgeflecht untereinander abhängiger Teile“ (Batscha/Medick 1986, 23) darzustellen und zu betrachten ist.⁷⁰

In Anlehnung am entwicklungsgeschichtlichen Modell Buffons wird unter diesem Vorzeichen der Mensch von Ferguson als integrierter Bestandteil der Naturgeschichte und so unter einem veränderten Blickwinkel als Teil der belebten Natur betrachtet. – Hervorzuheben ist, dass es hierbei um keine enge Grenzziehung von jeweiligen Wissenschaftsauffassungen geht, sondern es wird ein systematischer Ansatz angestrebt, mit dem vor allem auch die Sonderstellung der Figur Newtons im Zusammenhang mit einer Aufwertung vitalistisch-biologischer Konzepte seit Mitte des 18. Jahrhunderts für die Wissenschaftsentwicklung einzuschränken ist. In diesem Kontext galt es die Leistung Newtons, die darin bestand, die Regeln der natürlichen Welt vermittels eines aus der Beobachtung abgeleiteten Gesetzes dechiffriert zu haben, auch für die moralische Welt des Menschen fruchtbar zu machen.⁷¹

So setzt auch Fergusons Erklärung der Wirklichkeit eine ihr zugrunde liegende Gesetzmäßigkeit voraus, unter deren Leitung sich die Ordnung der Natur erst begründen lässt.⁷² Deutlich explizieren Fergusons *Grundsätze der Moralphilosophie* mit Blick auf das Paradigma Newtons die Ordnung der Natur vermittels eines einzigen grundlegenden Gesetzes, mit dem der empirische Nachweis für ein göttliches Prinzip in der Natur gegeben schien.⁷³ Hiermit verband sich die Hoffnung, einen solchen göttlichen Plan auch für die geistig-moralische Sphäre zu finden.

Unter diesem Akzent galt es, die natürlichen Antriebe des menschlichen Handelns zu untersuchen, woraus die Grundsätze seiner sittlichen Bestimmung abzuleiten waren. Im Focus des Forschungsinteresses stand so die Natur des Menschen. Denn die für dieses Menschenstudium notwendige gleichförmige Naturbasis erforderte allgemeine anthropologische Grundannahmen, die die Einordnung der mannigfaltigen Beobachtungen

⁷⁰ Nachhaltige Spuren dieses System- und Wissenschaftsbegriff findet sich in Schillers Jenaer Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, wo neben Ferguson auch Gatterer und Schlözer als Quellen zu verzeichnen sind.

⁷¹ In diesem Kontext ist hervorzuheben, dass Newton weniger durch seine exakt physikalische Erklärung der Natur in seiner Zeit wirkte, als vielmehr dadurch, indem er der Natur eine „Ordnung und Vereinheitlichung vermittels eines einzigen grundlegenden Gesetzes“ unterlegte (vgl. A. Meyer 2008, 35).

⁷² Der Gravitationsbegriff wird unter diesem Vorzeichen und in „optimistischer Erwartung einer universalen Weltformel“ (Riedel 1985, 185) von unterschiedlichsten Wissenschaften, so u. a. auch von der Moralphilosophie, an Anspruch genommen.

⁷³ Dieser Gedanke durchzieht das im 18. Jahrhundert weitverbreitete *Essay on Man* von Alexander Pope. – In diesem Zusammenhang sind die, an späterer Stelle dieser Studie noch konkret aufzuzeigenden kosmologischen Vergleiche des jungen Schiller zu nennen, die in einer metapherngeschichtlichen Tradition stehen (vgl. hierzu die metapherngeschichtlichen Studien Blumenbergs: Blumenberg 1960, 7-11; Blumenberg 1979, 75-93), die ins Zentrum der moralphilosophischen Debatten des 18. Jahrhunderts führt; und die sich am paradigmatischen Beispiel der sozialanthropologischen Aussagen von Papes *Essay on Man* zusammenfassen lässt. Die *Schwerkraftmetapher* galt in diesem Kontext als eine bedeutsame Denkfigur, die Pope als Anhänger des „Systems des Wohlwollens“ verwendet, um damit *Liebe* und *Schwerkraft* in den Rang von Universalgesetzen der Schöpfung zu erheben; und dabei die „chain of being“ in eine „chain of love“ zu verwandeln (vgl. Pope 1964, 92f.).

an räumlich und zeitlich entfernten Studienobjekten in ein übergreifendes System erst möglich machten (vgl. A. Meyer 2008, 107-113).

Die Annahme von der Konstanz der menschlichen Natur dient Ferguson damit als notwendige methodische Voraussetzung, um die mannigfaltigen Manifestationen menschlichen Handelns zu einer Wissenschaft vom Menschen zusammenführen zu können. Zu diesem Zwecke galt es, einige, möglichst einfache Annahmen über die Natur des Menschen zu formulieren: Die drei grundlegenden, überzeitlichen Prinzipien der menschlichen Natur, die bei Ferguson Gesetzescharakter erhalten⁷⁴, sind die „Selbsterhaltung“, die „Geselligkeit“ und das Streben nach Vollkommenheit: **„Erstes Gesetz.** Der Mensch begehrt natürlicher Weise alles, was er sich als nützlich vorstellt. [...] Dieß heißt gemeinlich *das Gesetz der Selbsterhaltung.*“ (Ferguson 1772, 79f.)

Das Grundmotiv des menschlichen Handelns ist auch nach Ferguson der Imperativ des eigenen Überlebens. Die Grundregel liegt daher in der maximierenden Sicherung dieses Anliegens. Hier ist zunächst die rein animalische Selbsterhaltung zu benennen, die sowohl der physischen Erhaltung des Individuums als auch dem Fortbestehen der Gattung dient; und der Selbsterhaltung des Tieres noch fast völlig gleicht. Sie wird jedoch beim Menschen bereits frühzeitig mit Reflexionen und Voraussichten verbunden, die ihm gleichwohl den Blick auf die notwendige Einbeziehung der Interessen der Anderen und seine Orientierung an gesellschaftlichen Institutionen eröffnen. Neben der rein animalischen Selbsterhaltung unterscheidet Ferguson hiermit eine „zweite Art der Selbsterhaltung“, die er als Soziabilität bezeichnet (vgl. Jogland 1959, 75f.). Zwar ist das Selbstinteresse Haupttriebfeder allen menschlichen Handelns⁷⁵, doch schließt die menschliche Reproduktion neben der Sicherung der materiellen Bedingungen des eigenen Überlebens gleichermaßen den Wunsch nach dem Wohlergehen der anderen ein:

Zweytes Gesetz. Der Mensch begehrt natürlicher Weise die Wohlfahrt seiner Nebengeschöpfe. [...] Dieß kann man *das Gesetz der Geselligkeit* nennen: und es ist eben dieß, welches dem einzelnen Menschen geschickt macht, ein Glied der Gesellschaft zu seyn, ihn antreibt zum allgemeinen Besten etwas beizutragen; und ihn berechtigt, an demselben Theil zu nehmen. (Ferguson 1772, 80)

Ebenso wie der Egoismus gehört die Soziabilität zur unverrückbaren Natur des Menschen, womit sich zeigt, dass die egoistische Natur des Menschen sich nur innerhalb sozialer

⁷⁴ Explizit spricht Ferguson von Gesetzen, weil sich deren doppelte Eigentümlichkeit: Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Zusammenhangs, auch im Bereich der Moralität wiederfindet. Die Sittlichkeit erhält Gesetzescharakter und damit etwas Allgemeingültiges und Notwendiges, d.h. die Beobachtungen begründen sich in einem Gesetz und können mehr als nur den Anspruch einer Meinung geltend machen.

⁷⁵ Dabei geht Ferguson jedoch nicht, so wie Hobbes und Mandeville, von einer verengenden Überbetonung der egoistischen Natur des Menschen aus, womit jeder Altruismus nur als reziprokes Verhalten und damit als eine indirekte Äußerung des Egoismus zu verstehen ist. Vielmehr bildet die Fähigkeit zum als auch das Bedürfnis nach Wohlwollen den eigentlichen Kern des sozialen Wesens des Menschen, das jenseits aller Interessengemeinschaften ihn von Natur aus gesellschaftsfähig und gesellschaftsbedürftig macht.

Institutionen und einer durch Mitgefühl geleiteten wechselseitigen sozialen Kooperation erfolgreich bewegen kann (vgl. Esser 1993, 242).

Die soziale Lebensweise ist für Ferguson eine Naturtatsache: „Die Gesellschaft scheint bei ihm (dem Menschen, Anm. Verf.) so alt zu sein wie das Individuum.“ (Ferguson 1986, 99f. u. 103) Das Prinzip der unbedingten Soziabilität hat konstitutive Bedeutung. Mit der Soziabilität gehen nicht nur moralische Instinkte einher, sondern es werden auch Mechanismen wie Anerkennung, Lob und Tadel beziehungsweise „Billigung“ und „Missbilligung“ in Gang gesetzt, mit denen komplexe Formen menschlicher Lernprozesse entstehen, die nun ihrerseits wieder unter intentionalen Perspektiven einen gemeinsamen *Weltzugang* garantieren. – Der Mensch ist auf natürlicher Weise⁷⁶ auf die Gemeinschaft angewiesen, da er nur in Gemeinschaft mit anderen handeln kann. Denn völlige Einsamkeit würde nicht nur jeden Schmerz unerträglich machen, sondern auch jede Lust ersticken. Der Mensch verkümmert, wenn er nicht mit anderen in Kontakt steht: „Man schicke den Menschen allein in die Wüste, und er wird zu einer Pflanze, die von ihren Wurzeln losgerissen ist. Die Form mag wohl bleiben, aber jede seiner Fähigkeiten verkümmert und verwelkt. Persönlichkeit und Charakter des Menschen hören auf zu existieren.“ (ebd., 121) Fergusons Ausgangspunkt bildet nicht das künstlich isolierte Individuum, sondern die sozialen Beziehungen des Menschen.

Die Gesellschaftswissenschaften bieten uns heute traditionellerweise zwei unterschiedliche Modelle des Menschen an: Das ist zum einen das Modell des homo sociologicus in der Soziologie und zum anderen das des homo oeconomicus in der (neoklassischen) Ökonomie (vgl. Esser 1993, 231). Das erste Modell beruht im Wesentlichen auf der Annahme, dass das menschliche Handeln vor allem nach den Vorgaben der gesellschaftlichen Institutionen selektiert wird. Normen und soziale Regeln bestimmen das Handeln des Menschen (vgl. ebd.). Im Unterschied dazu geht man im zweiten Modell davon aus, dass der Mensch auf der Grundlage vollkommener Informationen und stabiler Präferenzen seinen individuellen Nutzen im Rahmen gegebener Restriktionen maximiere (vgl. ebd., 236). – Wenn beim homo sociologicus die normative Steuerung aller sozialen Prozesse überbetont wird, so unterschätzt man beim homo oeconomicus in geradezu diametral drastischer Weise die Bedeutung von sozialen Institutionen.

Diese jeweiligen Einseitigkeiten kannte der schottische Moralphilosoph Ferguson nicht. Die Bedeutung der Institutionen steht für ihn außer Frage. Ganz selbstverständlich nimmt Ferguson an, dass institutionelle variierende Motive und Erwartungen für das menschliche Handeln eine große Rolle spielen. Jedoch sind diese institutionellen Regelungen nur Teil der Handlungssituationen der Akteure und haben keine, wie im Modell des homo sociologicus, unmittelbare handlungsrelevante und internalisierte normative Bedeutung.

⁷⁶ Hier liegt keine unreflektierte Berufung auf Natur bzw. Natürlichkeit vor, die stillschweigend einen normativen Gehalt impliziert, sondern hier ist „natürlich“ selbst als *Wertprädikat* zu verstehen.

Wenngleich, nach Ferguson, menschliches Handeln nicht angeborenen Reflexen, sondern gelernten und vor allem „symbolisch vermittelten und interpretierten Eigenschaften der sozialen und kulturellen Situation“ folgt, so ist doch die Kultur- beziehungsweise Gesellschaftsfähigkeit des Menschen ohne gewisse physiologische, psychologische, genetische und andere anthropologische Grundausstattungen undenkbar (vgl. ebd., 143). Vor allem die soziale Bedeutung der Emotionalität und Triebhaftigkeit wird in Fergusons Gesellschaftstheorie stark aufgewertet. Die biologische beziehungsweise anthropologische Grundausstattung und die kulturellen Besonderheiten menschlicher Gesellschaften – d.h. Natur und Kultur – lassen sich prinzipiell nicht voneinander trennen. Die These von der Uniformität der menschlichen Natur bei gleichzeitiger Veränderbarkeit der gesellschaftlichen Bedingungen wird von Ferguson deutlich ausgesprochen. Gemeint ist hier an erster Stelle, dass „jede gesellschaftliche Existenz auf der Vorhersagbarkeit des Handelns der Menschen“ beruhe. Diese Vorhersagbarkeit wird jedoch nur unter der Voraussetzung einer stabilen biogenetischen Ausstattung mit bestimmten physiologischen, psychologischen und intellektuellen Eigenschaften und Reaktionsgesetzen möglich.⁷⁷

Die Natur des Menschen manifestiert sich bei Ferguson in der Verschränkung von Perfektibilität und Soziabilität (vgl. A. Meyer 2008, 113-132), wobei das Streben nach Vollkommenheit ebenso wie die Selbsterhaltung und die Geselligkeit einen fest verankerten Trieb⁷⁸ in der Natur des Menschen bezeichnet, der Gesetzescharakter, d.h. universelle Gültigkeit beansprucht: „**Drittes Gesetz.** Der Mensch begehrt natürlicher Weise das, was eine Vollkommenheit, und vermeidet das, was eine Unvollkommenheit ausmacht.“ (Ferguson 1772, 83)

Motivieren die Prinzipien „Selbsterhaltung“ und „Geselligkeit“ das menschliche Handeln und garantieren so den Fortgang des Individuums und der Gattung, so zeigt doch erst das Prinzip des Strebens nach Vollkommenheit die Entwicklungsfähigkeit des Menschen an. Der Mensch folgt dabei seiner progressiven Natur, die Ausdruck seines konstanten Wesens ist, und produziert selbständig durch seinen Trieb zum Fortschritt die Gesetze des Systems der Menschheit (vgl. A. Meyer 2008, 125). Mit diesem Basistheorem artikuliert Ferguson eine Sozialtheorie, die ohne „anthropologische Differenz“ eine Erklärung sozialer Ordnungsstrukturen aus den natürlichen Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens liefert.

Diese Sichtweise einer Bestimmtheit des Menschen durch seine Naturanlagen führt Ferguson zur Bestimmung des Menschengeschlechts. Hierbei richtet er – unter Berufung auf

⁷⁷ Ich folge hier den Überlegungen von Esser (1993): vgl. ebd., 242. – Vom Standpunkt der aktuellen biologischen Anthropologie lässt sich Fergusons Position geradezu untermauern.

⁷⁸ Die Perfektibilitätsidee konnte Ferguson insofern von Rousseau übernehmen, als dass er die Perfektibilität zum Prinzip einer gleichbleibenden Natur des Menschen macht; die darüber hinaus teleologisch umgestaltet nun ein dynamisches Seelenvermögen zur eigenständigen Selbstausbildung des Menschen bezeichnet (vgl. zu dieser Tendenz, die Prüfer für die deutsche Rezeption Rousseaus geltend macht: Prüfer 2002, 192). Sie ist zunächst formal, d.h. zur Kennzeichnung einer allgemeinen Verhaltenstendenz bestimmt, mit der durchaus verschiedene inhaltliche Ausgestaltungen möglich sind.

die antike-humanistische Politiktradition – seinen Blick auf den Emanzipationsprozess zur mündigen Bürgergesellschaft und eröffnet dabei die Perspektive des sich selbst bildenden Subjekts zur freien Gestaltung seiner Zukunft hin.

C. Das Vollkommenheitsideal oder das Verhältnis von Teil und Ganzes

Was Shaftesbury in den *Moralists* (1709) in rhapsodischem Stil vorträgt, wurde in der *Inquiry* (1699) systematischer formuliert. Grundsätzlich aber zielt Shaftesbury auf „die Konstitution der gebildeten bürgerlichen Gesellschaft“, deren Bestimmung jedoch nicht im luftleeren Raum erfolgen kann und daher „einer Begründung und einer allgemein gültigen Verbindlichkeit bedarf“ (vgl. Bar 2007, 49).

Im „disjunktiven Verfahren der Ausgrenzung von Behauptungen“ gelangt er zu seiner eigenen Position:

- Entweder kann der Mensch als vereinzelt Individuum für sich allein in der Welt bestehen und so an sich schon vollkommen sein
- oder der Mensch steht immer schon in Beziehung zu anderen Menschen und zum gesamten System der Natur, so dass seine Vollkommenheit nun auch von seiner Beziehung zu diesem System abhängig ist (vgl. ebd., 50).

Dabei geht Shaftesbury von einer gesellschaftlichen Gesinnung für das Gemeinwesen aus, die dem Menschen angeboren, d.h. natürlich und ursprünglich ist. In diesem Zusammenhang argumentiert er emphatisch gegen egoistische Motivationstheorien für das moralische Handeln, so wie sie von Hobbes und Locke – und später auch von Mandeville – konzipiert sind. Seine wesentlich handlungstheoretisch konzipierten Überlegungen richten sich jedoch auch gegen die rationalistische Schulphilosophie mit ihrer mangelnden Einsicht in die eigenständige Dynamik der Affekte und Empfindungen. Dabei unterscheidet Shaftesbury zwischen drei Arten von Antriebskräften, die er dann eben auch mit dem Begriff *affection* (Affekte) bezeichnet:

- die „natürlichen Affekte“, die das Allgemeinwohl befördern;
- die „selbstischen Affekte“, die sich auf das individuelle Wohlergehen konzentrieren und schließlich
- die „unnatürlichen Affekte“ (SE II. 2, 156), die weder das Allgemeinwohl noch das des Individuums fördern, sondern für beide im höchsten Maße sogar schädlich sind.

Während dafür gesorgt werden müsse, dass die „unnatürlichen“ (selbstsüchtigen) Affekte nicht wirksam werden dürfen beziehungsweise möglichst erst gar nicht entstehen, sollen die beiden erstgenannten Affekte in ein harmonisches Gleichgewicht zueinander gebracht werden.

Seine Position veranschaulicht Shaftesbury mit der Saiteninstrument-Metapher (vgl. ebd., 168-170)⁷⁹, einer bildlichen Wendung, die wir auch in Schillers Akademieschriften gleich mehrfach wiederfinden. Denn so wie der Wohlklang dieses Instrumentes von der richtigen Stimmung seiner Saiten abhängt, so zielt die Bildung an sich selbst auf eine Gestimmtheit, eine gute Gemütsart, die Shaftesbury als eine Art moralischer Architektonik beschreibt (vgl. ebd., 236). Moralisches Handeln beruht auf einer harmonischen Persönlichkeitsstruktur, in der alle natürlichen Antriebskräfte sowohl zum Wohl der Gattung als auch des Individuums auf ökonomische Weise zusammenwirken (vgl. Sprute 2000, 43).

So beruht auch die Schönheit auf der zweckvollen Einrichtung und dem Zusammenhang aller Dinge, denn was schön ist, ist Teil eines Systems beziehungsweise auch das System selbst als zusammenhängendes Ganzes (vgl. SE II. 1, 62-65). Hier bewegen wir uns in der eigentlichen Absicht der mundanen Philosophie. Denn nur wenn die Teile unter einem einheitlichen Zweck in einem System miteinander verknüpft sind, ist das Ganze vollkommen (vgl. Bar 2007, 86ff.). Das schließt jedoch auch und vor allem die Unvollkommenheit der Teile mit ein.⁸⁰ Nach dem Gesetz von Teil und Ganzem folgt, dass Vollkommenheit nur dem Ganzen zukommt. Doch gerade das Unvollkommene und Negative sind es, was die Welt in Bewegung hält. Denn die Schönheit der Welt beruht nach Shaftesbury auf Gegensätzen, sodass aus mannigfaltigen und widerstreitenden Prinzipien erst die allgemeine Harmonie hervorgeht (vgl. Meinecke 1946, 22).

Die Akademieschriften Schillers sind durchdrungen von dem Atem solcher Ideen. Wir können davon ausgehen, dass Schiller mit den Gedanken Shaftesburys vertraut war, wenngleich die unmittelbare Kenntnis seiner Schriften nach wie vor nicht nachgewiesen ist. Doch gilt es auch zu bedenken, dass Leibniz in augenfälliger Ähnlichkeit seine *Theodizee* zu Shaftesburys *Moralisten* entwirft.⁸¹ Dass Ferguson und dessen Übersetzer Garve dem Denken des jungen Schiller wesentlich die Richtung gaben, ist jedoch hinreichend nachgewiesen. Ferguson knüpft an Shaftesburys Auffassungen an, um sie weiter- und umzugestalten. Die Idee des gesellschaftlichen Lebens wird dabei noch stärker und deutlicher als bei seinen Vorgängern in den Fokus gerückt.⁸² Die Frage nach der Bedeutung

⁷⁹ Das Bild von der mitschwingenden Saite ist jedoch gleich in mehrerer Hinsicht aufschlussreich: So veranschaulicht es auch die von den schottischen Moralphilosophen zentral thematisierte menschliche Nahbereichsorientierung, die grundsätzliche Konsequenzen für alle Fragen der sozialen Organisation hat.

⁸⁰ Wesentliche Motive der Theodizee geraten so in den philosophischen Diskurs und setzen sich in grundsätzlicher Akzentverschiebung zu scholastischen Traditionen in einer populär optimistischen Ausrichtung durch. – Vollkommenheit wird vom Status der Unvollkommenheit aus entworfen.

⁸¹ Bei Meinecke ist zu lesen: „Und der ältere Leibniz (1646-1716) und der jüngere Shaftesbury haben sich noch vor ihrem Tode geistig die Hand gereicht. Leibniz hat mit Entzücken Shaftesburys *Moralisten* (1709 erschienen) gelesen und fast seine ganze Theodizee (1710 erschienen) in ihr wiedergefunden.“ (Meinecke 1946, 15).

⁸² Mehrere Autoren ließen Ferguson zum Begründer der Soziologie werden (vgl. u.a. Jogland 1959). In diesem Kontext müssen jedoch definitorische Fragestellungen, die im Programm der soziologischen Theorie eingelassen sind, Berücksichtigung finden. Gemeint ist in erster Linie das Individualismus/Kollektivismus-Problem in der Sozialtheorie, eine wissenschaftstheoretische Kontroverse, die für die theoretische Orientierung der Soziologie von ihren Anfängen bis zur

des Sozialen und nach dem Wesen und den Erscheinungsformen der menschlichen Gesellschaft tritt in der abendländischen Philosophie bereits in der griechischen Antike auf. Hier wird im Rahmen einer ersten Gesellschaftstheorie eine allgemeine Konzeption des menschlichen Zusammenlebens entworfen, die die gattungsmäßigen Besonderheiten des Menschen hervorhebt und damit das den menschlichen Beziehungen Gemeinsame bezeichnet. Die griechische *polis* wird als „*politische Gesellschaft*“ zum Inbegriff eines *Ganzen*, das verschiedene häusliche Gemeinschaften und das politische System zu einer Einheit zusammenfasst (vgl. Esser 1993, 330f.).

Fergusons Denken ist tief verwurzelt in dieser „antiken humanistischen Politiktradition“, die den „normativen Horizont“ absteckt, vor dem er die moderne arbeitsteilige, warenproduzierende Gesellschaft einer moral-politischen Kritik unterzieht. Seine zentrale und durchaus kritische Fragestellung ist darauf gerichtet, ob und inwieweit die „aktiven Bürgertugenden“ der klassischen-republikanischen Politiktradition unter den Bedingungen der Moderne; d.h. der neuzeitlichen, arbeitsteiligen und warenproduzierenden Kommerzgesellschaft fruchtbar gemacht werden können beziehungsweise differenziert und angepasst werden müssen (vgl. Batscha/Medick 1986, 13). Etwa ab der Mitte des 18. Jahrhunderts übernehmen die schottischen Intellektuellen, und als einer ihrer Pioniere vor allem auch Ferguson, die Initiative im Diskurs um die Entwicklung ihrer Gesellschaft.

Das Verfahren Fergusons ist „als eine soziologische Erkenntnisweise konzipiert“, die sich sowohl im methodischen Ansatz als auch in den inhaltlichen Einsichten zeigt (vgl. ebd., 25). Mit der Sozialtheorie, die der schottische Moralphilosoph Ferguson unter diesem Vorzeichen entwirft, liegt ein Erklärungsansatz zur Analyse sozialen Handelns vor, der geradezu als „Paradigma“ zur „individualistischen Erklärung sozialer Phänomene“ gelten kann und hierfür konstitutiv sein dürfte (vgl. Vanberg 1975, 5). Bei der Bezeichnung „individualistisch“⁸³ und einer allzu schnellen theoriegeschichtlichen Verortung des Moralphilosophen Ferguson ist jedoch Vorsicht geboten, da sich seine *individualistische Verhaltenstheorie* nur schwerlich gänzlich widerspruchsfrei sowohl unter die Kriterien der individualistischen Sozialtheorie subsumieren noch von denen der kollektivistischen Sozialtheorie abgrenzen lässt.

Bereits Bernard Mandeville eröffnet mit seiner satirischen *Bienenfabe*⁸⁴ den Blick für einen sozialphilosophischen Ansatz, auf den später David Hume, Adam Smith und Adam

Gegenwart höchst bedeutsam ist (vgl. zu dieser Problemkonstellation in der Soziologie: Vanberg 1975).

⁸³ Keineswegs wird von Ferguson die soziale Eingebundenheit und Bedingtheit individuellen Handelns vernachlässigt. Mit dem *individualistisch-verhaltenstheoretischen* Erklärungsansatz wird dennoch treffend eine Position bezeichnet, die deutlich macht, dass gesellschaftliche Zusammenhänge nicht aus kollektivistischen Ganzheiten, sondern aus den Handlungen der Einzelnen herzuleiten sind.

⁸⁴ Seinen in der Schottischen Moralphilosophie ambivalent rezipierten und nachhaltig wirkenden Text publiziert Mandeville zunächst 1705 als satirische Fabel anonym unter dem Titel *Der unzufriedene Bienenstock*. 1714 erweitert er ihn um Anmerkungen als *Die Bienenfabel, oder private Laster, öffentliche Vorteile*. Mandeville ließ diesen Text, wiederum erweitert, dann 1724, 1725, 1728, 1729 und 1732 erscheinen.

Ferguson aufbauen konnten. Auf der Grundlage einer angenommenen konstanten *egoistischen* Menschennatur stellt sich Mandeville der Frage nach den *gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen* und gelangt dabei zur spektakulären These, dass gerade das auf das Eigeninteresse gerichtete Streben des Menschen die Grundkraft sozialer Integration bildet (vgl. Vanberg 1975, 9).

Zwar wendet sich Ferguson gegen Mandevilles verengende Überbetonung der egoistischen Natur des Menschen, doch baut er teilweise auf den gleichen sozialtheoretischen Grundideen, die auch Mandeville zentral geltend macht, auf. Hier ist an erster Stelle dessen Einsicht in die grundlegende Unabhängigkeit kollektiver Folgen des Handelns von den individuellen Motiven der Handelnden zu nennen, auf die auch Fergusons Sozialtheorie beruht. – Denn auf Ferguson geht die Aussage zurück, nach der die sozialen Prozesse und Institutionen zwar das Ergebnis absichtsvollen menschlichen Handelns sind, jedoch nicht als Resultat eines übergreifenden Planes der beteiligten Menschen verstanden werden dürfe (vgl. Ferguson 1986, 258f.). Soziale Prozesse und Institutionen sind demnach nichts anderes „als die *unintendierte* Folge des *absichtsvollen* und dabei durchaus auch kurzsichtig-egoistischen Handelns individueller, in Interdependenzsystemen verflochtener Akteure“ (Esser 1993, 240).⁸⁵

Mit dieser Position macht Ferguson, wie vor ihm bereits Mandeville, einen sozialtheoretischen Ansatz geltend, mit dem gesellschaftliche Ordnungsstrukturen weder das erzwungene Resultat einer übermächtigen ordnungsstiftenden Zentralgewalt darstellen (Hobbes), noch werden kollektiven Ganzheiten spezifische Charakteristika zugeschrieben, die als Ordnungsfaktoren fungieren.⁸⁶ Wenn in beiden dieser Fälle den individuellen Handlungsantrieben ein äußerer Zwang entgegengesetzt wird, so leitet Ferguson hingegen die Ordnungsstrukturen der Gesellschaft aus der Eigenqualität der individuellen Handlungsantriebe in ihrer gegenseitigen Verflechtung ab. Zum ersten mal wird damit aufgezeigt, dass gesellschaftliche Ordnungsstrukturen als Ergebnis komplexer Handlungszusammenhänge zu verstehen sind; und daher das allmählich gewachsene und sich verändernde Produkt eines – auf das *Reziprozitätsprinzip* beruhenden menschlichen Handelns – ununterbrochen ablaufenden *Austauschprozesses* bilden.⁸⁷

⁸⁵ Vgl. zudem zur Grundposition der schottischen Moralphilosophie: Vanberg (1975), 5-29.

⁸⁶ Stellt man sich der von Talcott Parsons populär gemachten Formel, nach der das von Hobbes gestellte Problem der sozialen Ordnung, als das grundlegende Erklärungsproblem der Soziologie zu gelten habe (vgl. Vanberg 1975, 6 u. 172), so lassen sich bezüglich einer Problemlösung verschiedene Grundtypen sozialtheoretischer Konzeptionen unterscheiden: So ist zum einen die Konzeption von Hobbes selbst zu nennen, nach der angesichts der egoistischen Menschennatur soziale Ordnungsstrukturen von einer übermächtigen Zentralgewalt – dem „Leviathan“ – erzwungen werden. Zum anderen ist eine Konzeption zu nennen, mit der die soziale Ordnungsstruktur als Merkmal kollektivistischer Ganzheiten (die funktionalistische Systemtheorie und die marxistische Soziologie, die bei aller Unterschiedlichkeit *zwei Spielarten kollektivistischer Sozialtheorie* darstellen) quasi-definitiv zementiert wird.

⁸⁷ Hierin ist zentral die Annahme eingelassen, dass sich die „Bewegungsgesetze einer Entwicklungsgeschichte der lebendigen Natur, also die Prinzipien der Evolution“, auch in der „Kulturgeschichte des Menschen“ geltend machen (Gerhardt 2010, 186). – Zum „Evolutionismus der schottischen Moralphilosophie“ vgl.: Vanberg (1975), 23-29.

Fergusons Begriff der Gesellschaft zielt auf eine gute Ordnung, die jedoch nicht alleine durch äußere Einwirkung, sondern vor allem erst durch die *in ihr selbst wirkenden Ursachen* realisiert werden kann. Sein Blick ist auf die *innere Zweckmäßigkeit* gerichtet. Ferguson schlägt dabei ein System vor, in dem die einzelnen Elemente symbiotisch miteinander verbunden sind. In Analogie zum lebendigen Organismus, d.h. unter dem Primat des Zwecks, lenkt er die Aufmerksamkeit auf das *Verhältnis von Teil und Ganzes*. – Denn nur wenn die Teile unter einem einheitlichen Zweck in einem System miteinander verbunden sind, ist das Ganze vollkommen.⁸⁸ Die Sinngebung des Ganzen wird jedoch nicht auf Kosten seiner Teile erkaufte. Denn das Eigeninteresse wird auf das Allgemeinwohl bezogen und dabei zugleich der Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft in die Glückseligkeit des auf das öffentliche Wohl zielende Individuum gelegt:

Das Individuum ist nur Teil eines Ganzen, und das Lob, was wir einer Tugend schuldig zu sein glauben, ist nur ein Zweig jenes allgemeineren Lobs, das wir dem Glied eines Körpers, dem Teil eines Bauwerks oder einer Maschine dafür spenden, daß sie gut geeignet sind, ihren Platz auszufüllen und angemessene Wirkungen hervorzubringen. Wenn dies aus dem Verhältnis eines Teils zu seinem Ganzen folgt, wenn also das öffentliche Wohl Hauptzweck der Individuen ist, so ist doch in gleicher Weise wahr, daß das Glück der einzelnen der große Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft ist: denn in welchem Sinne kann eine Öffentlichkeit irgendein Gut genießen, wenn ihre Glieder, einzeln betrachtet, unglücklich sind? (Ferguson 1986, 173)

Für das Verständnis der moralphilosophisch geprägten Sozialwissenschaft Fergusons ist der Bedeutungsgehalt des Terminus „bürgerliche Gesellschaft“ grundlegend. Denn im Unterschied zum deutschen Diskurs über bürgerliche Gesellschaft⁸⁹ hat Ferguson, wenn er schreibt, dass erst „in der Führung der Geschäfte der bürgerlichen Gesellschaft [...] die Menschen Gelegenheit zur Betätigung ihrer besten Fähigkeiten wie auch den Gegenstand ihrer besten Regungen“ (ebd., 301) finden, weniger jenes „System der Bedürfnisse“ arbeitender und/oder besitzender bürgerlicher Privatpersonen, die Hegel in seiner *Philosophie des Rechts* thematisiert, im Auge. Er meint vielmehr „eine Gesellschaft politisierender Bürger nach dem Modell der griechischen Polis“, die er als „politisch-moralische Norm“ und nicht als einen faktisch gegebenen – historisch eingegrenzten – gesellschaftlichen Zustand verstanden haben will (vgl. Batscha/Medick 1986, 29). Zwar richtet Ferguson seinen Blick auch auf die „Geschäfte“ der zu seiner Zeit im Entstehen

⁸⁸ Man könnte auch formulieren, dass das Ganze mehr als die Summe seiner Teile ist. Ferguson gibt mit dieser Formel jedoch seinen individualistischen Ansatz nicht preis. Sein Ganzheits-Begriff zielt darauf, dass jeder Einzelne seine Individualität bezeugt, obwohl er mit dem Ganzen verbunden ist.

⁸⁹ Die bürgerliche Gesellschaft, die in der deutschen Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts thematisiert wurde, versteht sich als jene vom Staat getrennte Sphäre des ökonomischen und geselligen Verkehrs staatsbürgerlicher Untertanen und Privateigentümern, die jedoch vom Staat abhängt, begrenzt und beherrscht wird. Bürgerliche Gesellschaft definiert sich mit Blick auf die Aufgabe des Staates, der Recht und Sicherheit zu gewährleisten hat. Der deutsche Diskurs über „bürgerliche Gesellschaft“ ist so vor allem durch „die frühzeitige Verstaatlichung und Verrechtlichung des Bürgers“ gekennzeichnet, dessen politischer Spielraum bereits im 17. Jahrhundert auf die Absicherung rechtlicher Verhältnisse des bürgerlichen Verkehrs als Privateigentümer und Wirtschaftssubjekt verkürzt war und dem als „Staatsbürger“ oder Untertan nur eine politisch passive Rolle zukam (vgl. Batscha/Medick 1986, 30-34).

begriffenen Kommerzgesellschaft, doch wird das gesellschaftliche Leben letztendlich weder von einer ökonomisch mächtigen Bourgeoisie noch von einer spezialisierten staatlichen Bürokratie, sondern durch die Teilhabe des politisch aktiven Bürgers konstituiert. Den Bürger versteht Ferguson im griechischen Sinne des Wortes, d.h. als aktiven Teilnehmer an Politik und Machtausübung der zugleich regiert und regiert wird (vgl. ebd., 31).⁹⁰ Unter diesem Aspekt zeigen sich deutlich die Grundvoraussetzungen auf denen Ferguson seine Moralphilosophie und Gesellschaftstheorie aufbaut: Wohlwollen/Sympathie und Nutzen (vgl. Jogland 1959, 74).

Bemerkenswert ist dabei Fergusons Glücksbegriff, der in entscheidender Weise vom sogenannten „Ideal der Glückseligkeit“ – wie es während der Zeit der Aufklärung allgemein galt – abweicht. Ferguson geht es bei seiner Darstellung der menschlichen Glücksfähigkeit um eine ausdrückliche Bekräftigung des eigentlichen Wesens der menschlichen Natur, das in der *Aktivität* liegt. – Doch der Mensch kann auf zweierlei Weise aktiv sein: selbstüchtig, einzig auf seine Eigeninteressen bezogen und sozial, auf das Allgemeinwohl ausgerichtet.

Der Maßstab zur Handlungsbeurteilung ist bei Ferguson durch den allgemeinen Nutzen, d.h. durch den Einfluss der Handlung zur Förderung des allgemeinen Wohls, vorgegeben. Diese Idee wird zum Angelpunkt seiner Sozialtheorie. Mit ihr wird jedoch ganz anders als bei Mandeville ein besonderer Sozialtrieb des Menschen angenommen. Fergusons durchaus individualistisch-eudämonistisch konzipierte Ethik schließt unter diesem Aspekt eine entschiedene Kritik an egoistisch-utilitaristische Motivationstheorien ein.

Bei seinen Untersuchungen sieht Ferguson sehr wohl, wie erst die moderne arbeitsteilige und kommerzialisierte Gesellschaft mit ihrer Spezialisierung viele angeborene Talente und Fähigkeiten des Menschen zu aktualisieren und eine Vielzahl schlummernder Kräfte freizusetzen vermag (vgl. Batscha/Medick 1986, 58). Dem Fortschritt der Künste, der stets mit ihrer Aufteilung verbunden ist, widmet Ferguson ein eigenes Kapitel (vgl. Ferguson 1986, 337-341). Durch die Spezialisierung Einzelner auf Sonderaufgaben kann eine vorzügliche Geschicklichkeit in Einzeldingen erworben werden. Unter dem Prinzip des Nutzens angespornt, unterteilen die Menschen ihre Beschäftigung immer weiter, da ihnen bewusst wird, dass damit ein Produkt immer vollkommener und zumal in einer größeren Stückzahl hergestellt werden kann:

Durch die Teilung der Künste und Berufe werden die Quellen des Reichtums eröffnet. Jede Art von Material wird bis zur größten Vollkommenheit bearbeitet, und jede Ware wird so im größten Überfluß erzeugt. Der Staat kann seine Gewinne und Einkünfte nach der Zahl seiner Menschen berechnen. Er kann sich durch seine Schätze jene nationale Achtung und Macht verschaffen, die der Wilde nur unter Aufopferung seines Blutes behauptet. (ebd., 338)

Als Quelle der Produktivität und des privaten wie öffentlichen Reichtums fungiert die „Teilung der Künste und Berufe“ als ein zentrales Prinzip des Fortschritts, wodurch die

⁹⁰ Deutlich zeigt sich eine Parallele zu Rousseau, zur Idee eines Staatsbürgers, der nicht nur als Untertan verstanden wird, sondern auch und vor allem als Souverän selbst Anteil am Regieren hat.

zeitgenössischen Gesellschaften sich vor allen bisherigen auszeichnen. Mit ihr werden soziale Räume eröffnet, in denen mehr Freiheit, Wohlstand und persönliche Rechte zu verwirklichen sind (vgl. Batscha/Medick 1986, 58). Doch zugleich sieht Ferguson auch die Gefahren, dass eben diese Errungenschaften der modernen Gesellschaft bei vorrangig ökonomisch motiviertem Handeln vernichtet werden können (vgl. ebd., 58f.):

Handel und gewinnbringende Künste mögen fortfahren zu gedeihen, aber sie gewinnen einen Vorrang nur auf Kosten anderer Bestrebungen. Das Verlangen nach Gewinn erstickt die Liebe zur Vollkommenheit. Interesse ernüchtert die Einbildungskraft und verhärtet das Herz. Indem es Beschäftigungen in dem Maße empfiehlt, in dem diese Gewinn bringen und in ihren Erträgen sicher sind, treibt es den Erfindergeist, ja selbst den Ehrgeiz, an den Ladentisch und in die Werkstatt. (Ferguson 1986, 388)

Das vorrangige Streben nach Gewinn⁹¹ abstrahiert, nach Ferguson, bei Vernachlässigung eines allgemeinen Rahmens „praktisch-politischen Handelns“ von der „vollen und ganzen Wirklichkeit“ (vgl. Batscha/Medick 1986, 55). Vor dem Hintergrund dieser Diagnose entwirft Ferguson seine Philosophie moralischen Handelns, welches zwar immer in individuellen Motivationen begründet ist, doch den unterschiedlichen gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen Rechnung zu tragen hat. – Moralisches Handeln wird in sozialen Handlungszusammenhängen gebildet und wirkt zugleich auf diese zurück. – Der Moralphilosoph Ferguson wird in diesem Kontext zum Sozialtheoretiker; und doch bleibt er dabei immer Moralphilosoph, der die Möglichkeiten künftiger Entwicklung auslotet (vgl. ebd., 60).

Trotz seiner Vorstellung von bürgerlicher Gesellschaft, die sich explizit vom deutschen Diskurs unterscheidet, kommt auch Ferguson nicht umhin, eine Trennung von Staat und Gesellschaft zu konstatieren; die er einmal mehr als Folge einer zunehmenden Arbeitsteilung beschreibt. Denn die „Teilung der Künste und Berufe“, gleichwohl sie die Quelle des Fortschritts ist, erzeugt neben den beiden bisher bekannten Subordinationen – die durch unterschiedliche persönliche Eigenschaften und durch Unterschiede an Besitz und Vermögen hervorgebracht wurden – eine dritte, qualitativ neue Form der Subordination: die der sozialen Unterwerfung und Abhängigkeit (vgl. Ferguson 1986, 342-346). Hinsichtlich ihrer Auswirkungen kritisiert Ferguson vor allem das Moment der intellektuellen und emotionalen Verkümmern derjenigen, die den Zwängen des arbeitsteiligen Produktionsprozesses am intensivsten ausgeliefert sind:

Allerdings kann bezweifelt werden, ob das Ausmaß nationaler Leistungsfähigkeit entsprechend dem Fortschreiten der Künste zunimmt. Viele gewerbliche Künste erfordern in der Tat keinerlei geistige Befähigung. Sie gedeihen am besten bei vollständiger

⁹¹ Es fördert letztendlich mit seiner Überbewertung der nur mechanischen Künste und der damit zu erreichenden bloß *animalischen* Bedürfnisbefriedigung, mit seiner Verwechslung des absoluten Wertes (der guten und tüchtigen persönlichen Eigenschaften) mit dem relativen Wert (entbehrliche äußere Güter) die sittliche Verderbnis. Auf diese Gefahren weist Ferguson nachdrücklich hin, die er insbesondere darin sieht, dass die rein geschäftlichen Beziehungen des Menschen zur Isolation führen und damit die sozialen Fähigkeiten, das Gefühl für das Ganze der Gesellschaft, verkümmern lassen (vgl. Jogland 1959, 153).

Unterdrückung von Gefühl und Vernunft. Unwissenheit ist die Mutter des Gewerbefleißes ebenso sehr wie des Aberglaubens. Nachdenken und Phantasie sind dem Irrtum unterworfen, aber die eingeschliffene Gewohnheit, die Hand oder den Fuß zu bewegen, ist von beiden unabhängig. Dementsprechend gedeihen die Gewerbe (manufactures) am besten dort, wo der Geist am wenigsten zu Rate gezogen wird und wo die Werkstatt, ohne besondere Anstrengung der Einbildungskraft, als eine Maschine betrachtet werden kann, deren einzelne Teile Menschen sind. (ebd., 340)

Anhand des zur damaligen Zeit weitverbreiteten Maschinenmodells veranschaulicht Ferguson den automatischen – gefühls- und vernunftlosen – Vollzug einer gesellschaftlichen Praxis, in der der Einzelne zwar als Teil eines Ganzen funktioniert, jedoch die Teilhabe am Ganzen verloren hat: „Es kommt dahin, daß die Gesellschaft aus Teilen besteht, von denen kein einziger vom Geist der Gesellschaft selbst beseelt ist.“ (ebd., 388)

Mit seiner in diesem Kontext entworfenen Konzeption vom „sozialen Körper“ kann Ferguson als ein erster Vorläufer der späteren Organismus-Theorie bezeichnet werden (vgl. Jogland 1959, 100). Doch im Gegensatz zu dieser, die in ihrer anti-mechanizistischen Stoßrichtung vorrangig durch kollektivistische Tendenzen bestimmt ist und zu überindividuellen Ganzheiten gelangt, ist Fergusons Sozialtheorie unter einem individualistisch-verhaltenstheoretischen Erklärungsansatz konzipiert.

Nachhaltig wird Fergusons Konzeption auf das Denken Schillers wirken. In allen seiner Jugendschriften finden wir dessen Theorie des Lebendigen mit ihren Besonderheiten wieder, mit der sich eine *neue Sprache der Natur* in der Anthropologie, Sozialwissenschaft und Geschichtsforschung geltend macht.⁹² Doch vor allem auch die scharf vorgetragene Kulturkritik, die Schiller im sechsten Brief seiner Erziehungsschrift aus den 1790er Jahren formuliert, lässt eine Sozialtheorie zutage treten, die sich am immanenten Prinzip der Selbstbewegung orientiert. Denn als mechanisches Räderwerk/als „einem kunstreichen Uhrwerke“ (SW V, 584) wird der moderne Staat dem menschlichen Sinnbedürfnis nicht mehr gerecht. Die Maschinen-Gesellschaft entzweit die Individuen vom gemeinsamen Willen, von wo aus eine durch den Menschen selbst hervorzubringende Totalität des Lebens nicht zu erwarten ist.

Bevor im zweiten Teil der vorliegenden Studie zunächst der Blick auf Schillers Lösungsversuche zur anthropologischen Fragestellung eröffnet wird, um daraufhin die ersten geschichtsphilosophischen Überlegungen des jungen Schiller zu erörtern, sollen zuvor noch zentrale Positionen des Philosophieunterrichts an der Stuttgarter Hohen Karlsschule umrissen werden.

⁹² Vor allem Peter Hanns Reill hat zur Problematik einer neuen Sprache der Natur – wie sie sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts innerhalb der genannten wissenschaftlichen Disziplinen ankündigte – eine Vielzahl von Beiträgen publiziert.

1.2. Der Philosophieunterricht an der Stuttgarter Akademie

Die Hohe Karlsschule – am 14. Dezember 1770 als Militärische Pflanzschule vom Baden-Württembergischen Herzog Karl Eugen auf der Solitude gegründet, am 11. März 1773 offiziell zur Militär-Akademie und 1781 zur Universität erklärt – war auf ein Bildungsideal ausgerichtet, das einerseits von anwendungsorientierten Wissen und andererseits von gesellschaftlicher Partizipation geprägt war. Ihre Unterrichtsinhalte sind eingebettet in die zeitgenössischen Reformbestrebungen, die auf eine Allgemeinbildung zielten, die sowohl den inhaltlich veränderten methodischen Vorgaben als auch den eines neuen bürgerlichen Selbstverständnisses Rechnung zu tragen hatte. Diese Aufgabenstellung führte zu einer deutlichen Aufwertung der empirischen Grundlagenwissenschaften. Bereits von hier aus lassen sich Parallelen zur 1734 gegründeten Göttinger Universität herstellen⁹³, der neben Halle, und später auch Jena und Leipzig, in Deutschland eine Vorreiterrolle für die Umsetzung einer anwendungsorientierten Wissenschaft vom Menschen zukam.

Die Praxisorientierung der Fragen verdeutlicht den vorrangigen Anspruch auf Nützlichkeit an die Wissenschaften, die nun vor allem an der Umsetzbarkeit ihrer Ergebnisse gemessen wurden. Unter dem Vorzeichen einer praxisnahen Erneuerung der Wissenschaften fand ihr Umbau – und damit die Einordnung neuer Fächer – im Unterschied zum schottischen Universitätsmodell in Deutschland innerhalb der philosophischen Fakultät statt. Im deutschen System der Wissenschaften hatte das zur Folge, dass die Rangstreitigkeiten unter den sich neu etablierenden Fächern mit der Leitwissenschaft Philosophie auszutragen waren (vgl. A. Meyer 2008, 290).

Für alle Absolventen der Stuttgarter Hohen Karlsschule stand neben ihrem jeweiligen beruflichen Fachstudium ein *allgemeiner* Unterricht verbindlich auf dem Stundenplan. So wurden die Studierenden zusätzlich in alten und neuen Sprachen, Geschichte, Naturwissenschaften, Philosophie und Religion sowie in Tanzen, Reiten und Fechten ausgebildet (vgl. Uhland 1953). Unter all diesen Nebenfächern hatte die Philosophie eine dominierende Stellung inne und bestimmte das geistige Klima an der Akademie Karl Eugens.

Von Januar 1773 bis Dezember 1780 gehörte der junge Friedrich Schiller dieser Bildungseinrichtung an und erhielt während dieser Zeit (mit einer Unterbrechung im Jahre 1778) Philosophieunterricht von Johann Friedrich Jahn, August Friedrich Böck, Johann Christoph Schwab und schließlich von Jacob Friedrich Abel (vgl. Riedel 1995, 401). Der wohl wichtigste Lehrer für Schiller war zweifellos der junge Philosophieprofessor Abel. Dieser erinnert sich in seinen *Aufzeichnungen*, die im Jahre 1776 neugegründete medizinische

⁹³ Die Stellung Göttingens, die mit der engen politischen Verbindung zwischen Hannover und England verknüpft war, begünstigte neben der freien politischen Meinungsbildung auch das zügige Eindringen und Verarbeiten philosophischer und historischer Werke der Briten. So flossen neben Gedanken der Göttinger Professoren auch die der zeitgenössischen britischen Philosophie in die geistige Landschaft der Hohen Karlsschule ein, was zu einschneidenden Veränderungen – vor allem der philosophischen Unterrichtsinhalte – führte.

Abteilung, in die Schiller gemeinsam mit seinem Freund Hoven noch in deren Gründungsjahr vom Jurastudium überwechselte, in „Psychologie, Aesthetik, Geschichte der Menschheit und Moral“⁹⁴ unterrichtet zu haben. Empirische Psychologie und Moralphilosophie standen im Zentrum seiner Stuttgarter Lehrtätigkeit.

Doch vor allem auch die Medizinprofessoren der Karlsschule fühlten sich dem innovativen philosophischen Geist verpflichtet und standen der zeitgenössischen Forderung der „philosophischen Ärzte“, „daß der Philosoph Arzt und der Arzt Philosoph seyn“ (Hissmann 1777, 22) müsse, sehr nahe. So kann es nicht verwundern, dass gerade zwischen den Fächern Medizin und Philosophie am Stuttgarter Institut ein reger interdisziplinärer Austausch stattfand (vgl. Riedel 1985, 17-22), der auch durch Schillers Akademieschriften dokumentiert wird.

1.2.1. Fächerübergreifende Kontakte – Philosophie und Medizin am Bildungsinstitut Karl Eugens

Bereits seine erste wissenschaftliche Probeschrift, mit dem Titel *Philosophie der Physiologie* (1779), zeigt den angehenden Mediziner Schiller als einen fachübergreifenden Grenzgänger. Und auch im ein Jahr später erstellten *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780) strebt der Student der Medizin zentral eine Synthese von „Philosophie und Arzneiwissenschaft“ (SW V, 288) an. Dahinter können wir einen der Schwerpunkte von Schillers wissenschaftlichen Ausbildung am Stuttgarter Institut wiederfinden, der uns zum neuen Anthropologieverständnis der „philosophischen Ärzte“ führt. Mit dieser anthropologischen Spur, die zwar eng mit dem Namen Ernst Platner und seiner *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* aus dem Jahre 1772 verbunden ist, wird ein Wissensraum benannt, der bereits um 1740/50 im Kreis der Halleschen Psychomediziner Krüger, Unzer u.a. inauguriert wird (vgl. Zelle 2001).

Der fächerübergreifenden Kooperation zwischen Medizin und Philosophie liegt das integrierende Bemühen um eine gemeinsame Erfahrungswissenschaft vom ganzen Menschen zugrunde. Die Verbindung von Philosophie und Medizin sowohl auf der Seite der philosophischen als auch auf der der medizinischen Ausbildung entspricht eine auf Ganzheitlichkeit zielende, d.h. Leib und Seele gleichermaßen umfassende Praxis.

Den Raum für diese interdisziplinären Kontakte boten vor allem die Prüfungsveranstaltungen am Ende eines jeden Jahres im Rahmen der Gründungsfeierlichkeiten der Stuttgarter Akademie an. Die zu Ehren dieser Veranstaltungen entstandenen Druckschriften und handschriftlich überlieferten Pläne und Entwürfe für Vorträge und Thesen dokumentieren jenes gemeinsame Erkenntnisinteresse, von dem aus

⁹⁴ Prof. Abels handschriftliche Aufzeichnungen über Schiller. In: Weltrich (1899), 838, Anhang Nr. 79.

auf eine rege interdisziplinäre Kooperation zwischen Medizinern und Philosophen dieser Bildungseinrichtung zu schließen ist (vgl. Riedel 1985, 17).

Im interdisziplinären Diskurs um eine physiologisch-philosophische Menschenkenntnis stößt man zunächst unwiderruflich auf den jungen innovativen Philosophieprofessor Jacob Friedrich Abel. Gleich mit seinem *Entwurf zu einer Generalwissenschaft*, zeigt sich seine empirische Grundeinstellung. Von hier aus konzipiert er seine Lehre vom Menschen grundsätzlich als empirische Psychologie, mit der er einen empirischen Zugang zum Leib-Seele-Verhältnis eröffnet. Die Druckschriften:

- *Rede, über die Entstehung und die Kennzeichen grosser Geister* (1776)
- *Theses philosophicae* (1776)
- *Dissertatio de origine characteris animi* (1776)
- *De phaenomenis sympathiae in corpore animali conspicuis dissertatio* (1779)

zeigen deutlich die Richtung, die Abel mit seiner empirischen Psychologie verfolgt. Der Grundtenor aller dieser Schriften ist, dass „ohne die Physiologie [...] die Psychologie immer unzureichend“ (Abel 1776a, 463) bleiben müsse. Diese Auffassung speist sich aus der Überzeugung, „daß alle seelischen Vermögen, alle Vorstellungen und alle Klassen von Vorstellungen vom Körper abhängen“ (Abel 1776b, 532). Abel geht in seiner empirischen Psychologie von der Abhängigkeit des Geistes von natürlichen Kausalitätsfaktoren aus. Sein Programm einer empirischen Menschenlehre ist als *physiologische Psychologie* konzipiert. Dabei beruft er sich vor allem auch auf führende Mediziner und Physiologen seiner Zeit.

Aber auch die am Bildungsinstitut Karl Eugens lehrenden Ärzte zeigen die Tendenz, ihren ursprünglich angestammten Fachbereich zu transzendieren, das heißt konkret, die Schulmedizin in Richtung zur Philosophie – sprich zur Psychologie – zu überschreiten. Von zwei der drei Professoren der kleinen medizinischen Abteilung liegen uns für die 1770er Jahre (dem Zeitraum, in dem Schiller sein Medizinstudium absolvierte) gleich mehrere fächerübergreifende Themenvorschläge für die wissenschaftliche Jahresrede vor. Christian Gottlieb Reuß (Naturgeschichte, Chemie und Pharmazie) bewirbt sich für die Festrede des Jahres 1777 mit folgenden zwei Vorschlägen:

- *Von dem Einfluß Diätetischer Mittel auf den Gemüths Character,*
- *Von dem Charakter der verschiedenen Menschenalter und Temperamente.*

Besonders tritt jedoch Johann Friedrich Consbruch (Medizingeschichte, Physiologie, Pathologie und Therapeutik) hervor, von dem gleich ein ganzer Katalog, das medizinische Fach transzendierende Themenvorschläge für die wissenschaftliche Festrede überliefert ist:

- *Von dem Einfluß deß Körpers auf das Genie,*
- *Von dem Einfluß der Gesundheit deß Körpers auf die Seelen-Kräfte,*
- *Daß die Stärke deß Gedächtnißes von dem guthen Zustand des Körpers abhange,*
- *Von dem Einfluß der Organisation deß Hirns auf das Genie,*

- *Von der Diät der Studierenden*
- und schließlich ist die im Jahre 1779 gehaltene Rede *Einfluß der physicalischen Erziehung der Jugend auf die Seelen-Kräfte* zu nennen.⁹⁵

Neben der Diätetik bestimmen vor allem psychosomatische Fragestellungen den Problemhorizont der eingereichten Themenvorschläge. Untersucht werden in diesen Beiträgen primär die physiologischen Grundlagen psychischer- beziehungsweise seelischer Phänomene.

Doch kaum weniger als das Phänomen des natürlichen Einflusses des Körpers auf die Seele beschäftigt das umgekehrte Determinationsverhältnis. Ausdrücklich thematisiert Abel in seiner Dissertation *Versuch über die im beseelten Körper zu beobachtenden Sympathiephänomene (De phaenomenis sympathiae in corpore animali conspicuis dissertatio)* die „Bedeutung der Psychologie für die Physiologie“ (Abel 1779b, 577). Zwar muss er konstatieren, dass über dieses Verhältnis noch „große Unklarheit“ herrsche, so dass vieler Orts die „Bedeutung der Psychologie für die Physiologie“ bestritten werde, doch ist die Psychogenese somatischer Leiden bereits häufiger Gegenstand der zeitgenössischen ärztlichen Praxis geworden. Der seelische Einfluss auf den Körper wird von Consbruch mit der Fragestellung *Von den schädlichen und nützlichen Würckungen der Leidenschafften auf den menschlichen Körper* (vgl. Riedel 1985, 33) aufgegriffen. Neben der konstitutiven Abhängigkeit der Seele von körperlichen Einflüssen wird so auch der psychodynamische Ansatz im Sinne der Affektenlehre Stahls anerkannt.

Wir werden Zeuge, wie am Stuttgarter Institut sich Medizin und Philosophie in der Fragestellung über die Leib-Seele-Verbindung tangieren. So waren die Medizinstudenten der Stuttgarter Akademie in die wechselseitigen Zusammenhänge zwischen Psyche und Soma, in den Problemhorizont der psychophysischen Korrelation, eingeweiht. Frühzeitig firmiert auch der angehende Mediziner Schiller als Vorläufer einer ganzheitlichen Methode.

Zur wissenschaftsgeschichtlichen Verortung von Schillers medizinisch-philosophischen Akademiedissertationen soll der Blick vor allem auch auf die genannte und im Unterricht verwendete medizinische und physiologische Literatur gerichtet werden, mit dem sich die Präsenz der „philosophischen Ärzte“ zeigt. Zu Recht weist Riedel unter diesem Aspekt auf ein Versäumnis in der Schillerliteratur hin (vgl. Riedel 1985). Der Begriff „philosophischer Arzt“ soll jedoch in diesem Kontext differenziert und der Einfluss Platners für das Denken des jungen Schiller unter diesem differenzierenden Blick betrachtet werden.⁹⁶

Zwar finden wir neben Stahl, Hoffmann und Boerhaave, den richtungsweisenden Systematikern der Jahrhundertwende, auch gehäuft Namen wie Haller, Platner, Tissot, Zimmermann und nicht zuletzt Unzer. – Doch muss auch bei den zuletzt Genannten von

⁹⁵ Vgl. zu den Themenvorschlägen von Reuß und Consbruch: Riedel (1985), 21, 22 u. 28f.

⁹⁶ Ausführlich wurde bereits in dieser Studie anhand von Platners Anthropologieentwurf aus dem Jahre 1772 das komplexe Geflecht sich widerstreitenden Denkansätze, die sich im Konzept der „philosophischen Ärzte“ vereinen, entfaltet. Aus dem gewonnenen Blickfeld heraus verbietet es sich von selbst, dem Programm der „philosophischen Ärzte“ eine Konsistenz unterlegen zu wollen.

einer konzeptionellen Heterogenität ausgegangen werden, die eine eigendynamisch-suchende Entwicklung mit einschließt. Die heutige Anthropologieforschung, so vor allem die der letzten zwei Jahrzehnte, dokumentiert eine breitflächige Forschungslandschaft im 18. Jahrhundert⁹⁷ und stellt uns hinreichend Material zur Verfügung, in deren Kontext die medizinisch-philosophischen Akademiedissertationen des jungen Schiller – unter teilweise neuem Aspekt – zu lesen sind.

Vor allem die *Diätetik* ist für die gesamte anthropologische Bewegung des 18. Jahrhunderts – als Verflechtung von Diätetik, Anthropologie, Moralphilosophie und Ästhetik – von großer Bedeutung. In ihr werden gleichermaßen somatische und psychische Prozesse und insbesondere deren Wechselwirkung berücksichtigt. Dieses ganzheitliche Konzept – verstanden als Antwort auf Spezialisierungs- und Ausdifferenzierungstendenzen der Moderne – gewinnt ab Mitte des 18. Jahrhunderts mit seinem prophylaktischen oder therapeutischen Ansatz mehr und mehr an Deutungskraft. Derart wird die Diätetik zur „Hermeneutik des Lebensstils“, indem sie die Wirksamkeit sittlicher Forderungen an die für das Handeln maßgeblichen Seelen- und Begehrungsvermögen des Subjekts bindet (vgl. Thums 2001, 97-111). In diesem Sinne erhebt Johann Gottlob Krüger mit seinem zweibändigen Werk *Diät oder Lebensordnung* (1740) den Anspruch, ein „umfassendes Ordnungsmodell“ bereit zu stellen, mit dem er „die *naturlieblichen* Kenntnisse des Arztes und die *menschenkundigen* Einsichten des Weltweisen miteinander zu verbinden“ sucht (vgl. Mauser 2001, 53).

Wir können davon ausgehen, dass dieser Anspruch an der Stuttgarter Akademie sowohl von Seiten der Mediziner als auch von der der Philosophen mit Lebendigkeit erfüllt wurde, so dass mit gutem Recht behauptet werden kann, dass die Ausbildung an diesem Bildungsinstitut enzyklopädischen Charakter trug und auf das *commune bonum*, auf den größtmöglichen öffentlichen Nutzen, zielte. Dieses Programm führt uns vor allem wieder zurück zum wohl wichtigsten Lehrer des jungen Schiller, dem Philosophieprofessor Abel, der mit seinem auf empirischer Grundlage erstellten *Entwurf zu einer Generalwissenschaft* am Stuttgarter Bildungsinstitut wegweisende Weichen in diese Richtung stellte.

⁹⁷ Diese Studie bezieht sich vor allem auf die Sammelbände:

- Carsten Zelle (Hg.), „Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung, Tübingen 2001,
- Maximilian Bergengruen, Roland Borgards und Johannes Friedrich Lehmann (Hg.), Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800, Würzburg 2001
- Jörn Garber und Heinz Thoma (Hg.), Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert, Tübingen 2004,
- Manfred Beetz, Jörn Garber und Heinz Thoma (Hg.), Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert, Göttingen 2007.

Weiterhin wird zentral einbezogen:

- Nowitzki (2003),
- Heinz (1996).

1.2.2. Einige Bemerkungen zum Methodenverständnis Jacob Friedrich Abels – Empirismus versus Rationalismus. Abels Bildungsideal

Das Bedürfnis zu einer Neuformierung der traditionellen Wissenschaftssysteme, mit dem der gewaltige Zuwachs der Erkenntnisse seit dem Beginn der frühen Neuzeit kaum mehr zu bewältigen war, ist bereits im ausgehenden 17. Jahrhundert erwachsen. Das so entstandene Missverhältnis zwischen einer enorm anwachsenden Menge empirischer Daten und der sich als zunehmend unzureichend erweisenden Denkschemata forderte eine Umstrukturierung der Erkenntnisweise in den Wissenschaften im 18. Jahrhundert förmlich heraus. Im System der Wissenschaften hatte dies zur Folge, dass in der Hierarchie der Erkenntnisweisen die bislang so niedrig veranschlagte Empirie eine verstärkte Anerkennung erfuhr und einen eigenständigen wissenschaftlichen Status erlangte.

„Weisheit zu lehren“, um „Menschen aufgeklärt und tugendhaft zu machen“ ist die Absicht „einer neuen Art von Wissenschaft“, die Jacob Friedrich Abel unter dem Titel einer „Philosophie des gesunden Verstandes“ (Abel 1773, 17) 1773 seinem Landesfürsten vorlegt. Ein handlungsorientierter Ansatz verbunden mit einer empirischen Grundlage waren die Elemente dieses Programms.

Mit seiner Forderung reiht sich Abel in die keineswegs kleine Gruppe von Exponenten ein, die im zeitgenössischen Universitätsbetrieb wichtige Positionen innehatte und deren Bestrebungen darauf zielte, in geradezu programmatischer Weise einen interdisziplinären Problemhorizont abzustecken, vor dessen Hintergrund die „Weltweisheit“ im Sinne einer „Philosophie des Lebens“ konzipiert ist.⁹⁸ Abel folgt dabei unmissverständlich einem Programm, das in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nach einer lebens- und handlungsorientierten Öffnung der Philosophie verlangt – und mit dem grundlegende Fragestellungen der Popularphilosophie dieser Zeit deutlich sichtbar werden.

In den Mittelpunkt seiner Philosophie stellt Abel die Theorie des Menschen, die wesentlich als Handlungstheorie angelegt ist. Mit dem Primat der praktischen Philosophie greift er auf eine lange Traditionslinie zurück, die die Philosophie – verstanden als Weltweisheit – aus ihrer akademischen Abgeschlossenheit befreien will. Von Anbeginn zielt Abel auf Öffentlichkeit, in polemischer Abgrenzung zur akademischen Schulgelehrsamkeit auf eine lebensnahe, handlungsorientierte Lehre. Seiner inhaltlichen Neuorientierung gibt Abel ein empirisch-induktives Fundament. Mit dem Bekenntnis zum philosophischen Empirismus, das der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der britischen Philosophie gezollt ist, fundiert Abel seinen „Plan zu einer neuen Art von Wissenschaft“. Wider des Rationalismus, der in seiner „Schulgelehrsamkeit“ (Abel 1773, 17) die lebendige Wirklichkeit vernachlässigt, schlägt Abel eine völlige Umkehrung der gewohnten philosophischen Ausbildungsordnung vor.

⁹⁸ Vgl. zur „Weltweisheit“ im Sinne einer „Philosophie des Lebens“: Bachmann-Medick (1989), 1-18.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Psychologie um 1800 im Lehrangebot der Universitäten mit einer propädeutischen Aufgabe verknüpft ist. Exemplarisch kann dieser Tendenz anhand von Abels *Generalentwurfs* schon für die 1770er Jahre an der Stuttgarter Hohen Karlsschule nachgegangen werden. Empirische Psychologie beziehungsweise beobachtende Anthropologie sind als empirische Menschenlehre von Abel als Propädeutik für das philosophische Curriculum konzipiert. Wenn nach wolffianischen Muster mit den metaphysischen Anfangsgründen und der Logik der philosophische Unterricht eröffnet und über die Philosophiegeschichte zur Ontologie – Theologia naturalis, Kosmologie, Psychologie und Moralphilosophie – weitergeführt, d.h. in deduktiver Weise vom Höchsten ausgegangen wurde, so setzt Abel deutlich neue Akzente. Er stellt mit seinem Konzept die herkömmliche Ordnung geradezu auf den Kopf. Der philosophische Unterricht soll von unten nach oben aufgebaut sein, sodass schrittweise von den einfachsten zu den schwierigsten Gegenständen, von der unmittelbaren „sinnlichen“ Anschauung zu den „abstractesten Schlüssen“ (ebd., 23) aufzusteigen ist. Hinter Abels *Entwurf* steht die – zu dieser Zeit geradezu als spektakulär zu bezeichnende – Auffassung, dass „die Studienordnung der *Lebensordnung*“, d.h. einer Ordnung des Handelns, zu entsprechen habe.⁹⁹

Mit seinem Vorschlag einer induktiven Pädagogik – nach der zunächst die Materialien zu sammeln sind, aus denen eine Theorie zu abstrahieren ist – setzt Abel der systematisch-deduktiven Methode der Rationalisten, die eine Herleitung der Erscheinungen aus Vernunftbegriffen fordert, die historisch beobachtende Methode entgegen. Er richtet dabei seinen Blick auf die Genese von Erkenntnissen. Seine Leitfrage ist, wie sich Ideen und praktische Grundsätze entwickeln, wie sie aus Erfahrungstatsachen heraus erst entstehen. Dem jungen experimentierfreudigen Abel stand hinsichtlich dieser methodischen Herangehensweise als entschiedener Widersacher der Tübinger Philosophieprofessor Ploucquet entgegen, der nach eigenem Lehrbuch die Metaphysik nach der logischen Grundlegung in deduktiver Weise, vom Höchsten ausgehend, abhandelte (vgl. Riedel 1995, 395f.).

Doch es würde die Sachlage erheblich verzerren, wenn man nun davon ausgehen würde, dass Abels *Entwurf* zu einer Neugestaltung des philosophischen Curriculums am Stuttgarter Bildungsinstitut einzig als konkurrierende Tendenz zu den an den herkömmlichen Lehrmustern festhaltenden Fachkollegen zu lesen ist. Wenngleich Jahn und auch Böck in ihrem philosophischen Kursus am wolffianischen Muster festhielten, so standen sie gleichwohl den Themen und Motiven des neuen innovativen pädagogischen Ansatzes aufgeschlossen gegenüber. So wich der Altphilologe Johann Friedrich Jahn in nicht

⁹⁹ Vgl. zur Entsprechung von Studienordnung und Lebensordnung: Mauser (2001), 52-57. – Mauser arbeitet in seinem Artikel am Beispiel Krügers die zeitgenössische Thematisierung des Zusammenhangs von Studienordnung und Lebensordnung heraus. Er verweist dabei insbesondere auf die „Ausbreitung lebensweltlicher Deutungskategorien“, d.h. derjenigen Kategorien, die „der Selbstverständigung des Menschen“ in seinem innerweltlichen Zusammenhang dienen und damit dem „Nachdenken über den Menschen eine neue Qualität“ (ebd., 50) verleihen.

unerheblicher Weise von der damals üblichen pädagogischen Vorgabe für den philosophischen Kursus ab, indem er die philosophischen Studien nicht auf das bis dato bloße Auswendiglernen der logischen Definitionen beschränkte, sondern die eigentliche Intention seines Unterrichtes in der Forderung nach eigenem Lesen und Nachdenken, d.h. in der „intellektuellen Mündigkeit“ sah (vgl. ebd. 390). Und August Friedrich Böck, der die Studenten der medizinischen Abteilung im Jahr 1775 in die Fachbereiche Logik und Metaphysik einführte, ist vor allem eine Affinität zur empirischen Psychologie und zur neuen Anthropologie nicht abzusprechen. Darüber hinaus gilt er als derjenige, der für die Jahresprüfungen an der Stuttgarter Akademie die *Disputationstechnik* einführte (vgl. ebd., 393). So wurde der Geist der Studenten schon frühzeitig darin geübt, zu jeder aufgestellten Behauptung die entgegengesetzte Meinung zu finden, und über diesen Weg zum eigentlich Wahren zu gelangen. Wir werden dabei an die sokratische Mäeutik erinnert, die über Meinung, Gegenmeinung und Zweifel die Operation des Denkens und Findens in Bewegung setzt; die Erkenntnis des Begriffs nicht als Übermittlungsprozess des Lehrers, sondern als eigenständigen schöpferischen Vorgang des Schülers begreift.

Dies war ganz im Sinne des innovativen Abel, der in seinem Unterricht die Philosophie vom Druck der Autoritäten zu befreien versuchte und bemüht war, seinen Schülern das kritische Selbstdenken einzuüben. Ausdrücklich folgt er dabei in popularphilosophischer Manier einem *Eklektizismus*, der im Gegensatz zu den traditionellen schulphilosophischen Systementwürfen eine kritische Auseinandersetzung mit unterschiedlichsten bereits vorhandenen Denkrichtungen sucht. Das Ziel dieser eklektizistischen Methode ist es, selbständig, jedoch dabei immer kommunikativ, d.h. im Dialog mit dem Anderen, das Vorge dachte kritisch prüfend neu zu überdenken, alle Schulen anhörend – und nicht der Autorität eines Einzelnen folgend – um letztendlich nicht einzig das Beste beizubehalten, sondern die Philosophie selbst enzyklopädisch und systematisch zu selektieren (vgl. ebd., 411-415). Diese „konstitutive Bedeutung der Eklektik für das Denken der deutschen Aufklärung“ ist in der Forschung nicht unbeachtet geblieben, wenngleich bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine „spätere Verachtung des Eklektizismus“ und der damit zweifellos einhergehenden Geringschätzung der popularphilosophischen Strömung ein zu setzten begann (vgl. Bachmann-Medick 1989, 15) .

Abels *Entwurf zu einer Generalwissenschaft* zielt unter lebenspraktisch orientierten Gesichtspunkten auf eine philosophische Legitimität der eklektischen Methode, die er aus dem Primat der praktischen Philosophie herleitet. Denn kein vollkommenes und in sich geschlossenes philosophisches System, keine strenge Systematik, sondern die Nähe zum praxisorientierten, alltäglichen Denken wird angestrebt. Im Namen einer lebensweltlichen Nützlichkeit fundamenti ert Abel seine Weisheits-Lehre aus einem komprimierten Auszug aller Wissenschaften, einer ausgewählten Enzyklopädik, die sich vor allem auch aus durchaus heterogenen Denkansätzen speist. Prägend hierfür ist die Rezeption des britischen

Empirismus, der mit seiner antimetaphysischen und antiakademischen Spitze eine entscheidende Vorarbeit zur Entfaltung einer „Philosophie des Lebens“ geleistet hat. Abels Idee einer Generalwissenschaft lässt sich philosophiegeschichtlich hier verorten.

1.2.3. Empirische Psychologie als Wiederherstellung des ganzen Menschen – das Materialismusproblem

Dreh- und Angelpunkt einer sich als praxisorientiert und zugleich empirisch verstehenden Philosophie muss die Wissenschaft vom Menschen sein. Die Psychologie soll so nach Abels pädagogischem Konzept zufolge am Beginn des philosophischen Unterrichts stehen. Die empirische Menschenlehre bildet den „Grund zu allen philosophischen Disziplinen“. Sie „enthält die Grundbegriffe der Logik, der Moral und der Natürlichen Theologie“, der „Ontologie“ und der „Schönen Wissenschaften“ (Abel 1773, 19). Diese seien alle „unnütze, wenn sie nicht immer im Verhältnis gegen den Menschen und aus Grundsätzen der menschlichen Natur hergeleitet werden“ (ebd.). Menschenkenntnis war auf der Basis der zeitgenössischen Erfahrungsseelenlehre und der Vermögenspsychologie zu gewinnen.

Die Frage, inwieweit bereits während des 18. Jahrhunderts „die Tendenz einer Verselbständigung der Psychologie zu einer empirischen Wissenschaft“ zu verzeichnen ist (vgl. Eckardt/John/Zantwijk/Ziche 2001), wurde in der vorliegenden Studie bereits aufgeworfen. Dabei wurde auch auf die Schwierigkeiten, mit denen die zeitgenössische Erfahrungsseelenlehre im 18. Jahrhundert zu ringen hatte und mit denen sich die Langwierigkeit des Verselbständigungsprozesses der Psychologie zu einer eigenständigen empirischen Wissenschaft abzeichnete, hingewiesen.

Psychologiegeschichtlich findet das 18. Jahrhundert jedoch kaum Beachtung. Die Entwicklung hin zur Psychologie als einzelwissenschaftliche Disziplin wird weit in das 19. Jahrhundert verortet und vor allem mit den Namen Johannes Müller, H. v. Helmholtz, G. Th. Fechner und W. Wundt verbunden.¹⁰⁰ Bezeichnenderweise aber ist es gerade Wundt selbst, der in seinem Aufsatz *Die Psychologie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, wo er den Zustand der Psychologie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert „aus der Vergangenheit zu begreifen“ versucht, auf deutliche Gemeinsamkeiten mit der Psychologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hinweist:

Da gibt es nun kaum eine Epoche in der vergangenen Entwicklung unserer Wissenschaft, in der die herrschenden psychologischen Strömungen bei aller Verschiedenheit mit denen unserer eigenen Zeit übereinstimmendere Züge bieten wie die Mitte des 18. Jahrhunderts und die ihr folgenden Dezennien. [...] Man lebte der Überzeugung, eine den Menschen über sein eigenes Wesen aufklärende Seelenforschung sei die nützlichste, für das Studium der geistigen Anlagen und ihrer Betätigung nicht minder wie für die allgemeine Menschenkenntnis unentbehrliche Wissenschaft (Wundt 1914, 164f.).

¹⁰⁰ Einen guten Überblick über die Problemstellungen dieser Psychologie-Konzepte gibt: Eckardt (2010), 51-90.

Bei genauerer Betrachtung der Psychologie-Konzepte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wird eine Tendenz sichtbar, die auch für unsere weiteren Untersuchungen aufschlussreich ist: Denn die einzelwissenschaftliche Verselbständigung der Psychologie im 19. Jahrhundert tritt „als ein Wechselspiel von Bezugnahme auf und Abgrenzung von einerseits Philosophie, andererseits Physiologie“ (vgl. Eckardt 2010, 74) zutage.

Bereits ab Mitte des 18. Jahrhunderts wird diese Tendenz als Emanzipation der *psychologia empirica* von ihrer großen metaphysischen Schwester der *psychologia rationalis* unter den Titeln „Experimental-Seelenlehre“ (Krüger), „Experimentalphysik der Seele“ (Sulzer) oder „Erfahrungsseelenlehre“ (Moritz) eingeläutet. In ihrer Frontstellung gegen die metaphysische Halbierung des Menschen und ihrer lebensweltlichen Zurichtung wird der Fokus auf die alltägliche Erfahrung des Zusammenspiels von Mentalem und Physischem gelegt. Dabei bilden Fragen wie die nach dem Einfluss des Körpers auf den Geist, der Bedeutung der Triebstruktur des Menschen für seine Moralität, dem Wesen der „dunklen“ Vorstellungen und deren handlungsmotivierenden Potential, der Verbindung zwischen Anlage und Erziehung beziehungsweise der zwischen Anlage und Umwelt die bevorzugten Forschungsfelder. Am Beispiel Jacob Friedrich Abels kann dieses Erkenntnisinteresse auch an der Stuttgarter Hohen Karlsschule exemplarisch festgestellt werden.

Die Frage nach dem Zusammenhang von Psyche und Physis wird von Abel in seiner empirischen Menschenlehre zentral verhandelt. In beiden seiner psychologisch-anthropologischen Dissertationen – *Dissertatio de origine characteris animi*¹⁰¹ (1776) und *De phaenomenis sympathiae in corpore animali conspicuis dissertatio* (1779) – bildet der Influxionismus das theoretische Fundament. Als Basishypothese gilt, dass der Körper – verstanden als Sinnesorgane, Nerven und Gehirn – einen natürlichen Einfluss auf die menschliche Seele hat:

Der Einfluß des Körpers auf die Seele ist, obwohl ohne seine Erforschung die Seelentätigkeiten nicht befriedigend erklärt werden können, von den Philosophen nur selten untersucht worden, und zwar wegen gewisser metaphysischer Vorurteil und aus einer geradezu panischen Angst davor, daß damit die Lehre von der Körperlichkeit der Seele in die Philosophie getragen werde. [...] Wir sind der Überzeugung, daß alle seelischen Vermögen, alle Vorstellungen und alle Klassen von Vorstellungen vom Körper abhängen. (Abel 1776b, 532)

Es wird der Versuch unternommen, die Ursachen der geistigen Fähigkeiten/der seelischen Vermögen neurophysiologisch zu verankern. Mit der Annahme der Bedingtheit des Psychischem vom Physischem stellt Abel die Verbindung von Psychologie und Physiologie her: „Ohne Physiologie bleibt die Psychologie immer unzureichend.“ (Abel 1776a, 463)

Hier lässt sich eine produktive Annäherung zwischen Psychologie und Physiologie erkennen, die die Möglichkeit schafft, eine künftige Psychologie unter naturwissenschaftlichen Methoden zu betreiben. Die im Entstehen begriffene

¹⁰¹ Das Auffinden dieser wohl in vielerlei Hinsicht psychologischen Grundschrift Abels haben wir Hans Vaihinger zu verdanken (Vaihinger 1905, 125-141).

Neurophysiologie lieferte erste Kenntnisse über funktionelle Zusammenhänge der Sinne, des Nervensystems und des Gehirns, die für die Entwicklung der empirischen Psychologie von großer Bedeutung waren. Der Zugang zum Psychischem wurde über deren physiologischen Korrelate hergestellt. Trotz der innigen Verbindung von Psychologie und Physiologie will Abel psychische nicht einzig auf physiologische Prozesse beziehungsweise auf mechanische Verknüpfungen im Sinne der Assoziationslehre reduzieren. Er ist von der Eigenqualität psychischer Erscheinungen überzeugt und lässt in Form der Aufmerksamkeit einem apperzipierenden Subjekt sich aktiv den psychischen Inhalten zuwenden (vgl. Abel 1776b, 590).

Eine deutliche Tendenz zum physiologischen beziehungsweise psychophysischen Reduktionismus ist jedoch trotz alledem bei Abel nicht zu übersehen. Der Influxionismus bildet das theoretische Fundament von Abels psychologisch-anthropologischen Dissertationen von 1776 und 1779, aus dem sich weitreichende Konsequenzen für sein Psychologie-Verständnis ergeben und Abel nahe an einen physiologischen Reduktionismus oder an die von ihm selbst genannte „Lehre von der Körperlichkeit der Seele“ bringen. Grundsätzlich hält Abel zwar noch am Substanzdualismus fest, jedoch verlangt seine Basishypothese nun eine Prämisse, von der aus die Möglichkeit der kausalen Wirkung physischer Prozesse auf psychische Akte tatsächlich auch zu erklären ist.

Diese Erklärung liefert Abel mithilfe der Hypothese einer *Teilmaterialisierung* der Seele, womit er die Möglichkeit einer die dualistische Alternative transzendierende Seinsform vorsichtig in Erwägung zieht: „Ungewiß ist, ob die an den Körpern entdeckten Eigenschaften, z.B. die Undurchdringlichkeit usw., nicht auch dem Ich zugeschrieben werden können.“ (Abel 1781, 508) Mit dieser Übertragung eines disjunktiven Attributes der Materie als Ermöglichungsgrund einer natürlichen Vereinigung von Leib und Seele nimmt Abel Überlegungen zu einem Begriff der Seele auf, wie sie im 18. Jahrhundert in Deutschland recht verbreitet waren. Zweifellos ist hierfür die von Riedel ausführlich thematisierte Geschichte der sogenannten Mittelding-Idee von großer Bedeutung (vgl. Riedel 1985, 74-93).

Wie wir an späterer Stelle noch sehen werden, spricht sich Schiller in seiner ersten wissenschaftlichen Probeschrift *Philosophie der Physiologie* (1779) gegen die Position seines Lehrers aus. Sowohl der monistische Materialismus als auch die Theorie von der Teilmaterialisierung der Seele werden heftig attackiert und ihnen eine zerstörende Tendenz zugesprochen; da mit dem hier vertretenen Menschenbild nichts Geringeres als die sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens in bedenklicher Weise untergraben werden.

Die Kontroverse, die sich bereits seit der Mitte des 18. Jahrhunderts als Materialismus-Diskussion auftrat, sollte ein Jahrhundert später mit ähnlichen Argumenten und Fehlschlüssen in radikalierter Form erneut entbrennen. Bei dem Materialismus-Streit, der in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts zwischen dem Göttinger Physiologen Rudolf Wagner

auf der einen Seite und dem Naturforscher Carl Vogt, dem Mediziner Jakob Moleschott und dem durch seine naturwissenschaftlich-philosophischen Studien bekannt gewordene Ludwig Büchner auf der anderen Seite öffentlich ausgetragen wurde, handelt es sich um eine von drei Kontroversen, mit denen im 19. Jahrhundert auf breiter populärer Basis die Tragfähigkeit der Naturwissenschaften als Basis für ein zeitgemäßes und vollständiges Weltbild heftig debattiert wurde (vgl. Bayertz/Gerhard/Jaeschke 2007a). Im Mittelpunkt des Materialismus-Streits, der die Rolle der Naturwissenschaften als verbindliches Fundament einer tragfähigen Lebensauffassung zentral zur Debatte stellt, stehen Fragen wie die nach der erkenntnistheoretischen Voraussetzung einer zeitgemäßen Weltbetrachtung und die nach der Vereinbarkeit der modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse mit Konzepten wie das einer immateriellen Seele und der Willensfreiheit des Menschen zur Diskussion. Die Problemkonstellationen, die das philosophische Denken des 19. Jahrhunderts stark beschäftigt haben, treten bereits ein Jahrhundert zuvor unübersehbar zutage.

Trotz aller Schwierigkeiten und Gefahren hält Abel in seiner Seelenlehre an seiner Affinität zum Materialismus fest. Denn bei seiner Suche nach dem Ursprung des Psychischen stößt er allenthalben auf externe Einflüsse, die die Autonomie der Seele problematisch werden lassen. Insbesondere das *Anlagen-Umwelt-Problem* rückt jetzt in den Fokus. Das Anlage-Umwelt-Problem spielt im psychologischen Entwicklungsdenken im 18. Jahrhundert eine zentrale Rolle und es weist eine bis in unsere heutige Zeit hineinreichende Kontinuität auf. Bei diesem Problem haben wir es mit Fragestellungen zu tun, die den Entwicklungsgedanken in psychologischen Kontexten betrifft. In seiner *Rede über das Genie. Werden große Geister geboren oder erzogen und welches sind die Merkmale derselbigen?* (1776) wird von Abel das Anlagen-Umwelt-Problem mit seinen zentralen Fragestellungen unter dem Stichwort „Erziehung“ thematisiert: Unter „Erziehung“ wird hier „aber nicht bloß Unterricht, Beispiel und dergleichen, sondern alles was die Seele verändert, besonders äußerliche Umstände und Leidenschaften“ (Abel 1776c,188) verstanden.

Die Macht der äußeren Umstände und die der Leidenschaften wird von Abel auch in seiner Dissertationsschrift von 1776 ausdrücklich exponiert: „Der Einfluß der äußeren Umstände auf die Entfaltung der Anlagen ist so groß, daß, wenn es ihn nicht gäbe, selbst ein zum Genie geborener Mensch in Dummheit und Verwirrung versinken würde.“ (Abel 1776b, 540) Dabei wird von Abel ein Grundgesetz formuliert: „Das Grundgesetz lautet: die äußeren Umstände können ihren Einfluß nur vermittels der Leidenschaften ausüben. Denn mit etwas, das nicht imstande ist, sie durch irgendein sei es auch noch so ein geringes Lustgefühl anzuziehen, wird sich die Seele nicht beschäftigen.“ (ebd., 541)

Die „Entstehung der Leidenschaften“ wiederum, „die nichts anderes als eine Beziehung zwischen unseren Empfindungen und äußeren Gegenständen“ sind, hängen ihrem „Grad“ und ihrer „Richtung“ nach von äußeren Umständen ab (vgl. ebd., 452). Mit expliziter Berufung auf Helvétius und seiner Schrift *Vom Menschen* macht Abel auch in

diesem Zusammenhang noch einmal mehr seine Affinität zum Materialismus deutlich. Die Empfindungen haben sich in diesem Denkmodell von den Vorstellungen nicht nur emanzipiert, sondern förmlich absorbiert. So lassen sich „alle Verrichtungen des Geistes“, nach Helvétius, „auf das Empfinden zurückführen“ (Helvétius 1774, 69).¹⁰² Aus der physischen Empfindungsfähigkeit resultieren auch direkt die menschlichen Leidenschaften, die als Begierde nach Vergnügen oder Furcht vor dem Schmerz die unmittelbaren Handlungsantriebe des Menschen und damit unentbehrlicher Motor des Fortschritts sind.

Doch auch in Sulzers empfindungspsychologischen Schriften konnte Abel die Gedanken der prägenden Macht der „Umstände“ (Sulzer 1751/52, 17 u. 20)¹⁰³ und die innerpsychologische Abhängigkeit des Geistes von Leidenschaften und Affekten finden. Die Antriebsenergie der Leidenschaften ist es, die nach Abel erst höchste intellektuelle Leistungen möglich macht:

Die Seele strengt sich auf den Gegenstand oder diejenige Beziehung der Gegenstände an, die mittelbar oder unmittelbar ihre Neigung am stärksten befriedigt. [...] Je größer, heftiger, dauerhafter die Leidenschaft vor einem gewissen Gegenstand ist, desto größer die Anstrengung und Aufmerksamkeit, und da von dieser sowohl der gegenwärtige Fortgang einer Sache als die Besserung der Kräfte überhaupt abhängt, so wird sowohl überhaupt als in einzelnen Fällen die Lebhaftigkeit und Anstrengung der Sinne, der Einbildungskraft, des Gedächtnisses von Leidenschaften bestimmt. Ohne Leidenschaft ist nie etwas Großes, nie etwas Ruhmvolles geschehen, nie ein großer Gedanke gedacht oder eine Handlung der Menschheit würdig vollbracht worden. Ohne sie würde [...] alles in steter Untätigkeit schlummern und die sieche Welt in schädlicher Ohnmacht dahinsterben. (Abel 1776c, 193f.)

Augenscheinlich orientiert sich Abel jedoch nicht einzig an der extremen Position einer empirischen Relativierung ethischer Grundsätze, wie sie von Helvétius anhand der physischen Empfindlichkeit als Hauptinstanz utilitaristischer Handlungsmotivation vorgenommen wurde. Er rekurriert nicht allein auf die subjektive Instanz der Empfindungen, sondern schließt auch den Gegenstand zur eigenen Geltungsmachung – und damit eine Wechselseitigkeit zwischen objektivem Einfluss und subjektiver Teilnahme – mit ein.¹⁰⁴

Die paradigmatische Vorrangstellung des subjektorientierten, hedonistischen Handelns nach Bedürfnissen ist damit zwar eingeschränkt, doch macht der von Abel übernommene affektdynamische Seelenbegriff im Sinne Sulzers die Begründung der sittlichen Autonomie des Menschen problematisch. Denn es gilt, die autokratisch konzipierten emotionalen Energien zu lenken und zu kanalisieren.

¹⁰² Dieser zugespitzte Ansatz des französischen Materialisten Helvétius wird übrigens auch von Diderot kritisiert, insofern Helvétius alle intellektuellen Funktionen auf das materielle Empfindungsvermögen zurückführt (Diderot 1758, 475).

¹⁰³ Gleichzeitig wird von Abel die zur Milieutheorie völlig kontrovers diskutierte Klimatheorie aufgegriffen, wobei er sich auf Fergusons Gesellschaftsschrift beruft (vgl. Abel 1776b, 537).

¹⁰⁴ Vgl. zu dieser Problemstellung die ausführlichen Darlegungen in: Bachmann-Medick (1989), 174-241.

1.2.4. Abels Ideal einer „weisen, wohlwollenden und starken Seele“ – Antike und Moderne

Wie Ferguson errichtet auch Abel seine Moralphilosophie auf dem Fundament psychologischer Grundtatsachen. Als Lehre von der Grundlage der Moralität zeigt die empirische Psychologie die *Natur des Menschen* und liefert damit den Stoff, worauf sich die Sittlichkeit gründet. Der Befund, den die empirische Seelenkunde darbietet, lässt jedoch die Moralfähigkeit des Menschen problematisch werden. Wir sehen uns mit unverrückbaren Fakten über die menschliche Triebnatur konfrontiert, die die autonome Stellung der Vernunft bedenklich in Frage stellen. Vor dieser Problemkonstellation, die die menschliche Natur als grundsätzlich ungeeignet als Basis der Moral erscheinen lässt, galt es, überzeugende Argumente zur Rettung der Autonomie der Sittlichkeit zu finden.

Von hier aus entwirft Abel seine Theorie des Willens. Nachhaltig wird diese Theorie das Denken Schillers prägen. Das Phänomen der Seelenstärke, das Abel in seiner im Dezember 1777 vorgetragenen Festrede *Seelenstärke ist Herrschaft über sich selbst* zentral thematisiert, bildet frühzeitig ein Fundament für Schillers spätere Tragödientheorie. Seine Theorie des Willens verhandelt Abel im Kontext der alten und doch lebendig gebliebenen Idee des *summum bonum*: „Die Bestimmung des höchsten Guts, oder der Zustand, der die Seele des lebhaftesten, dauerhaftesten und häufigsten Vergnügens, und des schwächsten, kürzesten und seltesten Missvergnügens fähig macht, ist der Zweck und Mittelpunkt der ganzen Philosophie.“ (Abel 1778, 54)

Mit der Frage nach dem höchsten Gut soll dem höchsten Zweck des menschlichen Daseins, den Abel unter die signifikante Bestimmungsformel bringt (ebd., 59f.), nachgegangen werden. Seine *Philosophischen Sätze* aus dem Jahre 1778 sind vor diesem Hintergrund dem zeitgenössischen Generalthema Perfektibilität verpflichtet. Trotz der streng cursorischen Anordnung ist nicht zu übersehen, dass Abel seine Hauptthesen in erster Linie von Adam Ferguson bezieht. Die alte Idee des *summum bonum* bildet – begründet im „Zustand einer weisen, wohlwollenden und starken Seele“ (ebd., 59) – das Zentrum von Abels Sittenlehre. Mit den Begriffen Weisheit, Wohlwollen und Seelenstärke definiert er das höchste Gut, d.h. die Idee des Guten, analog zu Ferguson; der wie alle Vertreter der Schottischen Schule in einem kontinuierlichen Rezeptionsverhältnis zur antiken Welt- und Menschenbetrachtung steht.

Das neue Zeitalter atmet den Geist der längst vergangen Epoche. Die Wiederbelebung der antiken Idee des Guten, die die Aufgabe formuliert, eine Sinndeutung und Sinnerfüllung des menschlichen Lebens anzustreben und gleichzeitig nach einer Rechtfertigung des ergründeten Lebenssinns verlangt, lässt auf große Zusammenhänge zwischen der Moderne und der Antike schließen.

An Versuchen jedoch, „die Eigenständigkeit des neuzeitlichen Geistes“ zu exponieren (vgl. Gerhardt 1999, 120), hat es in der Geschichte nicht gemangelt. Bereits in der italienischen und französischen Renaissance des 15. und 16. Jahrhunderts und mit der *Querelle*-Problematik zum Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts wurde das neuzeitliche Epochenbewusstsein heftig diskutiert. Und vor wenigen Jahrzehnten erst tat sich insbesondere Hans Blumenberg (vgl. Blumenberg 1966) mit seinem Bemühen „um eine *Kontrastierung von Moderne und Antike*“ hervor (vgl. Gerhardt 1999, 122). Die in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts geführten Debatten zur Charakterisierung unsrer Epoche folgten seinen Darstellungen, wonach das Verhältnis zwischen Moderne und Antike „die Qualität eines *Bruchs*“ habe (vgl. ebd., 123). Diese Position baut vor allem auf zwei von Blumenberg in den Mittelpunkt gerückte Argumente auf, nach denen zum einen die teleologische Ordnung des Universums – und damit der heimatlich vertraute Platz des Menschen im Kosmos – verloren gegangen ist. Zum anderen ist daraufhin nun der heimatlos gewordene Mensch einer dem blinden Kausalnexus gehorchenden unendlichen Welt hoffnungslos ausgeliefert, und kann sich in ihr nur noch im „*Widerstand*“ behaupten – d.h. „wenn er seine wissenschaftlich angeleitete Herrschaftsmacht entfesselt“. Die *Selbsterhaltung* wird dabei zum Novum der Moderne erklärt (vgl. ebd., 122f.).

Doch dieser Position gegenüber ist Vorsicht geboten und Zweifel sind angebracht, inwieweit die Selbsterhaltung tatsächlich „zur Charakterisierung einer Epochenschwelle“ (vgl. ebd., 123) ausreichend sei. Die Unendlichkeit des Universums, die mögliche Naturbeherrschung durch Körperkraft, Wissenschaft und Technik, die Gefahren des alltäglichen Lebensvollzugs und die „Sorge für sich selbst“ (vgl. ebd., 110-115); und auch die „*Maßlosigkeit*“ des Menschen – das Alles war den antiken Autoren nicht fremd, sodass man gut daran tut, die Moderne nicht als das „*absolut Neue*“ der Antike entgegenzustellen, sondern sie als „*eine Steigerung, Verschärfung und Überzeichnung*“, als eine Radikalisierung der „Einsichten und Absichten der antiken Weltanschauung“, zu begreifen. Die Unterschiede zwischen Antike und Moderne sind hierbei mitgedacht. Doch sie verstellen nicht den Blick davor, die „*Kontinuität der europäischen Geschichte*“, „die leitende *Orientierung an der Antike*“, ausdrücklich zu betonen (vgl. ebd., 124ff.).¹⁰⁵

In diesem historischen Kontext eingelassen definiert Abel mit den Begriffen Weisheit, Wohlwollen und Seelenstärke im Einklang mit den antiken Autoren das höchste Gut. Die Idee des Guten wird dabei mit der Idee der Vollkommenheit gleichgesetzt. Das Fundament von Abels Ethik bildet die *Vermögenslehre* der Seele. Der Tugendbegriff wird aus der Seele gewonnen. Denken, Empfinden und Wollen dienen als Basis zur Begründung der Sittlichkeit. Entsprechend der Grundkräfte der Seele bestimmt Abel, ebenso wie Ferguson, drei

¹⁰⁵ Gerhardt betont im Unterschied zu Blumenberg die „Kontinuität der europäischen Geschichte“, die als Radikalisierung der Einsichten und Absichten der antiken Weltanschauung zu verstehen ist. – Die Rückbesinnung auf die antike Idee des Guten, wie sie insbesondere in der angelsächsischen Ethik des 18. Jahrhunderts zu verzeichnen ist, unterstützt diese These.

Kardinaltugenden: 1. Weisheit, 2. Wohlwollen und 3. Seelenstärke, die die vortrefflichen Eigenschaften der Persönlichkeit bezeichnen.

In Übereinstimmung mit der sokratischen Bestimmung der Weisheit als Erkenntnis des Guten, zielt auch Abels Weisheitsideal auf eine Umsetzung dieses Erkenntnis in das praktische Leben. Es meint kein „rein theoretisches, sondern [...] ein unmittelbar lebenspraktisch-moralisches Können“ (vgl. Riedel 1995, 403). Als vernunftbestimmtes Ideal und als Maßstab für wahres und falsches Glück fällt es notwendig mit dem moralischen Ideal eines tugendhaften Lebens zusammen.

Mit dem Wohlwollen nimmt Abel die zentrale Kategorie von Fergusons Moralphilosophie auf: „Das Wohlwollen oder die Liebe giebt allen übrigen Neigungen den Grad und die Richtung, die der Gesellschaft, jedem einzelnen, und uns selbst am meisten nützlich ist.“ (Abel 1778, 56f.) Wird in der platonischen und aristotelischen Tugendlehre die *Gerechtigkeit* als die am höchsten einzuschätzende praktische Tugend gepriesen, so kommt bei der Schottischen Schule dem *Wohlwollen* diese hervorragende Stellung zu. Sie ist diejenige Tugend, die den Übergang vom Individuum zur Gemeinschaft vollzieht; den Menschen gesellschaftsfähig und gesellschaftsbedürftig macht. Ausdrücklich wird hier gegen die zeitgenössischen Eigennutz-Theorien argumentiert.

So wie das Wohlwollen das gesellschaftliche Zusammenleben befördert und ordnet, so ordnet der Wille unser Seelenleben nach innen:

Jede, selbst die vortrefflichste Neigung kann zu lasterhaften und zu schädlichen Empfindungen und Handlungen, entweder überhaupt oder in gewissen besondern Fällen führen. [...] Daher muß die Seele eine Fertigkeit besitzen, jede ihrer Neigungen zu erzeugen, zu erhöhen, zu ersticken, zu vermindern und zu modificiren, oder mit andern Worten: Seelenstärke ist ein wesentlicher Theil des höchsten Guts. (ebd., 57)

Unter dem Titel *Seelenstärke* formuliert Abel das Programm seiner Ethik, mit dem er auf Selbstkontrolle, Lenkung und Veredlung überschüssiger Triebenergien zielt. Die Seelenstärke als „Herrschaft über sich selbst“, ist eine „ungewöhnliche Fähigkeit sich zu denjenigen Ideen Empfindungen und Neigungen [...] zu bestimmen, die man vor die Beste hält“. Sie ist Herrschaft über die eigenen „Gedanken“, „Empfindungen“ und „Leidenschaften“. Sie ist das „Vermögen der Seele, von mehrern vorliegenden Ideen zu verbannen oder anzuhalten welche sie will und wie sie will“ (Abel 1777, 225f.). Die wesentliche Eigenschaft dieses Willensaktes ist die Möglichkeit zu wählen. Im Kontext der *Aufmerksamkeit* wird ein seelisches Vermögen thematisiert, das eine spezifische Ordnung des Handelns herstellt und eine Aktivität bezeichnet, zu der eine außerordentliche Kraft erforderlich ist. Dabei wählt Abel einen speziellen anthropologischen Zugang, mit dem das naturale Streben im Menschen – die Empfindungen, Neigungen und Leidenschaften – nicht ausgeklammert, sondern als konstitutiv für sittliches Handeln gesetzt wird. Ausdrücklich wird auf das Moment der Energie

des Handelns der Akzent gelegt; nach der Konstellation von Kräften (innere und äußere Impulse), die für das Handeln erforderlich ist, gefragt.¹⁰⁶

Deutlich werden wir hier an das Modell der aristotelischen Ethik erinnert (vgl. Höffe 2008), in deren Zentrum nicht das Problem zu erkennen, was Tugenden sind, sondern wie man diese Tugenden erwirbt, steht. Das Problem der menschlichen Willensschwäche – das weder von Sokrates noch von Platon thematisiert wurde – wird von Aristoteles mit Blick auf die Diskrepanz zwischen einer richtigen Einsicht und der praktischen Fähigkeit, diese ins Handeln umzusetzen, betont. – In diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, dass Ferguson den Tugendbegriff weit umfangreicher als seine Vorgänger konzipiert, und dabei „die Shaftesbury’sche Gefühlsmoral [...] zur vernünftigen Willensmoral“ (Kaneko 1904, 60) umgestaltet. Er erweist sich dabei als Grenzgänger zwischen der herkömmlichen englischen Ethik und der des deutschen Idealismus (vgl. ebd., 63).

Neben der sittlichen Bestimmung des Einzelnen tritt nun jedoch auch die Idee der sittlichen Bestimmung der Menschheit im Ganzen, die als Fortschrittsgeschichte einer natürlichen und zugleich vernunftbegabten Gattung der Gegenstandsbereich der Geschichte der Menschheit ist – die teilweise mit der individuellen Bestimmung konvergiert und teilweise mit ihr in einen Konflikt gerät – ab Mitte des 18. Jahrhunderts zunehmend in den philosophischen Diskurs mit ein.

1.2.5. Der Mensch im Medium seiner Geschichte – Anthropologie und Geschichtsschreibung im 18. Jahrhundert

Sind die Lehrinhalte der „Empirischen Psychologie und Erkenntnislehre“ und der „an der antiken Tugendlehre orientierte[n] Moralphilosophie“ weitreichend nachgewiesen, so wissen wir jedoch nach wie vor nicht was Abel unter dem Titel „Geschichte der Menschheit“ lehrte. Wolfgang Riedel vermutet, dass sich Abel hierbei möglicherweise an Homes *Versuche über die Geschichte des Menschen* (2 Tle. Leipzig 1774-75) oder an Fergusons *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (Leipzig 1768) orientiert habe (vgl. Riedel 1995, 401). Trotz dieser spärlichen Informationen können wir jedoch bei näherer Betrachtung durchaus den Problemhorizont, der unter dem Titel „Geschichte der Menschheit“ thematisiert war, erschließen. Zumal anhand zeitgenössischer Enzyklopädien und Lehrbücher der Frage was unter Geschichte der Menschheit eigentlich zu verstehen sei, gut nachgegangen werden kann.¹⁰⁷

Im Fokus steht dabei die Frage nach den Anfängen der modernen Geschichtsschreibung. Die Konsequenzen einer breiten Diskussion – die unter dem Stichwort Historismus in den 1920er und 1930er Jahren geführt wurde – zog Friedrich

¹⁰⁶ Dieser Ansatz wird sich in Schillers Jugendschriften wiederfinden.

¹⁰⁷ Stellvertretend hierfür: Carus (1809).

Meinecke, der mit seinem Buch *Die Entstehung des Historismus* den Historismus als Epochenparadigma erfand (vgl. Muhlack 1996, 212-219). Als individualisierende und entwickelnde Geschichtsauffassung wird er paradigmatisch vom Typus der rationalistisch-universalisierenden Aufklärungshistorie abgegrenzt (vgl. Meinecke 1946, 1-10). Aufgrund dieses polemischen Abgrenzungsgestus galt: Individualität statt Universalität, Narrativität statt Abstraktion, Historizität statt überzeitliche Allgemeingültigkeit.

Die gegenwärtige Historiographieschreibung hat drei Hauptdeutungen des Verhältnisses von Historismus und Aufklärungshistorie festgeschrieben: Kontinuität (vgl. Reill 1996, 45-68), Diskontinuität (vgl. Muhlack 1995, 5-28) und Diskontinuität innerhalb einer Kontinuität (vgl. Blanke 1996, 69-97). Dabei erzeugt die bis heute unbefriedigend geklärte Frage nach der Eigenart und der Bedeutung des Phänomens „Historismus“ ein Vakuum, aus dessen Sog sich unsere gegenwärtige Historiographiegeschichtsforschung bislang nicht zu entziehen vermochte. Alle Deutungen des modernen, wissenschaftlich fundierten geschichtlichen Denkens kreisen – bewusst oder unbewusst – im Horizont um die Entstehung des Historismus, wobei die paradigmatische Gegenüberstellung von Aufklärung und Historismus bei dem Versuch beide miteinander zu verbinden geradezu in einem hausgemachten Erklärungsnotstand mündet.¹⁰⁸ Es wird im letzten Kapitel dieser Studie, das dem Fortschrittsgedanken in Schiller geschichts- und kulturphilosophischen Schriften gewidmet ist, darauf zurückzukommen sein. – Grundlegend sei angemerkt, dass auf die paradigmatische Unterscheidung von Aufklärungshistorie und Historismus in der vorliegenden Studie verzichtet werden soll, da sich die Diskontinuitätstheorie als untauglich erweist; d.h. zu selbstgemachten Deutungsproblemen führt, mit denen Schiller nur schwerlich in die Entstehungsgeschichte der modernen Geschichtswissenschaften zu verorten ist. Daher gilt es vielmehr, den konstatierten vermeintlichen Bruch zwischen Aufklärungshistoriographie und wissenschaftlich betriebener Historie im 19. Jahrhundert zu relativieren¹⁰⁹; und dabei nicht nur die Vorstellung vom ahistorischen Denken der Aufklärung in Frage zu stellen, sondern vor allem eine zeitliche Erweiterung des Verwissenschaftlichungsprozesses geschichtlichen Denkens vorzunehmen. Fergusons Gesellschaftsschrift kann geradezu als Modell zur Begründung einer modernen Konzeption der Geschichte der Menschheit gelten. Das anthropologische Konstrukt des ganzen Menschen wird hierbei zu einer Kulturanthropologie umgestaltet.¹¹⁰

Auf den entwicklungspsychologischen Ansatz der empirischen Seelenlehre wurde bereits hingewiesen. Fergusons frühe Geschichtstheorie zeichnet sich durch die Historisierung des anthropologischen Denkens, durch die Übertragung der anthropologischen Konstanten auf die Menschheit aus. Die Antriebe menschlichen Handelns

¹⁰⁸ Vgl. zu dieser Problemlage: Prüfer (2002), 12-18.

¹⁰⁹ Vgl. zu dieser, für die Interpretation von Schillers Geschichtsbegriff grundlegenden Position: Prüfer (2002).

¹¹⁰ Dabei wird auf den *normativen Aspekt* der aufklärerischen Anthropologie- und Naturdeutung akzentuiert.

werden auf die Gattungsgeschichte übertragen, womit ein Geschichtsmodell entstand, mit dem sich allgemeine Regeln durch den Einsatz empirischer Daten verifizieren lassen. Epistemologisch gesehen steht diese Entwicklung im Kontext der ab Mitte des 18. Jahrhunderts einsetzenden allgemeinen Aufwertung des Erfahrungswissens, mit der sich die Psychologie aus dem Kanon der Schulphilosophie ablöste und sich als eigenständige Disziplin zu etablieren begann. Die Geschichte der Menschheit ist eine Variation dieser neuen Wissenschaft. – Als zentrales methodisches Problem galt es, eine Vermittlung zwischen den empirischen Daten und den erkenntnisleitenden Hypothesen herzustellen. Wenn am Ende des 18. Jahrhunderts grundsätzlich zwischen einer systematisch-empirischen und einer genetisch-historischen Form der Menschheitsgeschichte zu unterscheiden ist, so lässt sich am Beispiel Fergusons zeigen, dass die Grenzen zwischen beiden fließend sind (vgl. Batscha/Medick 1986, 22f.).

In der deutschen Geschichtsschreibung entbrannte ab 1770 unter diesem Vorzeichen mit den Leitbegriffen „Aggregat“ und „System“ eine im Umfeld vom Historiker August Ludwig Schlözer ausgelöste Debatte um die Systembildung innerhalb der eigenen Wissenschaftsdisziplin. Für die zeitgenössischen Geschichtsschreiber stellte sich dabei die Frage, wie die einzelnen historischen Ereignisse zu selektieren und anzuordnen sind – um darauf eine pragmatische und systematische „Universalhistorie“ (die im Unterschied zur zeitgenössischen „Ereignisgeschichte“ als „Bedeutungsgeschichte“ konzipiert ist) zu schreiben (vgl. Garber 2004, 222 u. 220).

Das in seiner Jenaer Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* von Schiller formulierte universalhistorische Konzept ist eingelassen im facettenreichen und weitverzweigten Diskurs der Geschichte der Menschheit (vgl. Koselleck 1975, 690), der den Prozess zur Ausbildung eines modernen Geschichtsbegriffs – der bis ins 19. Jahrhundert hineinreichte – dokumentiert. Ausgangspunkt für Schillers universalgeschichtliche Überlegungen ist der Geschichtsbegriff August Ludwig Schölzers, den Schiller wie der Göttinger Historiker mit den Gegenbegriffen Aggregat und System bestimmt (vgl. SW IV, 763). Jetzt jedoch konnte sich Schiller darüber hinaus auch auf Kants Systemtheorie, die dieser seit den 1780er Jahren in unterschiedlichen Schriften entfaltet, berufen.

Mit dem von Schlözer in seiner Universal-Historie mithilfe der Gegenbegriffe Aggregat und System formulierten Wissenschaftsbegriff der Geschichte, wird ein System des Wissens und der sozialen Praxis festgeschrieben, das das Konzept der Universalgeschichte strukturiert. Schlözers Universal-Historie ist auf die Gesamtheit der menschlichen Geschichte bezogen; die eine neue Strukturierung, d.h. einen *allgemeinen Blick* (vgl. Schlözer 1772/73, 18f.) auf die Geschichte notwendig macht. Die beiden Leitbegriffe „Aggregat“ und „System“ dienen Schlözer einerseits zur Kennzeichnung eines „bloßen Zeitzusammenhangs“ und andererseits zur Verdeutlichung des kausal-pragmatischen „Realzusammenhangs“. So

versteht er unter „System“; das nicht mehr aus einem Aggregat innerlich verbundener Daten besteht; einen komplexen, in sich strukturierten Zusammenhang unterschiedlichster Faktoren, die in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen (vgl. Blanke 1990, 18).

Um die geschichtlich konstatierte Vielheit in der Einheit des menschlichen Geschlechts zu erklären, geht Schlözer von zwei Grundannahmen aus: „Alle Menschen sind Geschöpfe von einer Art“, sie haben einen gemeinsamen „Stammvater“ (Schlözer 1772/73, 4). Von hier aus ist die Einheit der menschlichen Gattung begründet. Ihre Vielfalt hingegen lässt sich aus der *historischen Bestimmbarkeit* des Menschen erklären:

Der Mensch ist von Natur nichts, und kann durch Conjunctionen alles werden: die *Unbestimmtheit* macht den zweiten Theil seines Wesens aus. Tausend Kräfte schlummern in ihm, und werden ewig schlummern, wenn nicht Anlässe sie vom bloßen Können zum Wirken rufen. Kommt er in Wildnisse, und wächst unter Schaafen auf: so wird er Schaaf, frisst Schaafkräuter und blöket wie ein Schaaf. (ebd., 6)

Der Mensch ist also nach Schlözer seiner Natur nach unbestimmt. Die gattungsgeschichtliche Naturausstattung des Menschen zeichnet sich durch ihre Neutralität aus. Die Menschheitsgeschichte kann demzufolge nicht determiniert sein. Die „Unbestimmtheit“ schließt „nicht bloß Perfektibilität, sondern auch Deterioribilität“ (ebd., 277) ein. Der Fortschrittsbegriff, der im späten 18. Jahrhundert im Projekt Geschichte der Menschheit zentral eingelassen ist, war ein durchaus offenes und ambivalentes Konzept; mit dem eine vielschichtige Variationsbreite des Fortschritts – der alles andere als naiv und eindimensional dargestellt wurde – formuliert ist (vgl. Prüfer 2002, 183). Auch Schillers Fortschrittskonzept ist frühzeitig im Kanon dieser Tendenzen konzipiert, wie es an späterer Stelle konkret aufzuzeigen gilt. Die Deutungen Schillers als Geschichtsschreiber zeichnen sich durch ein äußerst heterogenes Bild aus. Diese divergierende Vielfalt ist weniger in Interpretationsschwächen begründet, sie spiegelt vielmehr eine Reihe von Fundamentalkontroversen der Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft wider.

Nicht unerwähnt darf in diesem Zusammenhang die im 18. Jahrhundert ausgetragene Kontroverse Evolution versus Epigenese bleiben. In diesem Kontext ist auch das Projekt Naturgeschichte der Menschheit zu deuten. Dieses Wissenschaftsmodell, das von sich selbst aktivierende Kräfte in der belebten Natur zentral geltend macht, verlangt nach einer systematischen Analyse von Ereignissen, die nicht als bloßes Datenarsenal, sondern in ihrem inneren funktionalen Zusammenhang zu betrachten sind. Geist und Materie sind in diesem Modell auf das Engste miteinander verbunden und werden nun in ihrer Historizität dargestellt. Grundzüge des Historismus werden so durch einen revidierten Naturbegriff bereits im Zeitalter der Aufklärung (in Deutschland u.a. von Gatterer, Schlözer und später Schiller; in Frankreich von Turgot und Condorcet; in Schottland von Hume, Ferguson, Smith und Millars) ausgebildet (vgl. Reill 1996, 55f.).

Unter Berücksichtigung der genannten Aspekte, gilt es an späterer Stelle die ersten geschichtsphilosophischen Reflexionen des jungen Schiller zu interpretieren.

2. Lösungsversuche zur anthropologischen Fragestellung innerhalb der Stuttgarter Akademiejahre

Vor dem Hintergrund des Anthropologieverständnisses des 18. Jahrhunderts und dem der Unterrichtsinhalte der Stuttgarter Akademie sollen nun Schillers erste Lösungsversuche zur anthropologischen Fragestellung thematisiert werden. Hierfür werden die beiden medizinisch-philosophischen Akademiedissertationen, die in den selben Jahren entstandenen Tugendreden und die *Philosophischen Briefe* herangezogen. Es soll anhand dieser Schriften verdeutlicht werden, wie stark bereits das jugendliche Denken in einer Weltsicht verwurzelt ist, unter deren Zeichen Schiller zeitlebens philosophiert und dichtet.

Diese anthropologische Prämisse eröffnet eine Möglichkeit zur Deutung der *Kontinuität* des Schillerschen Denkens von der *Philosophie der Physiologie*, dem *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* und den *Philosophischen Briefen* bis hin zu den Schriften der 1790er Jahre wie den Briefen *Über die Erziehung des Menschen* und *Über naive und sentimentalische Dichtung*. Unter diesem Vorzeichen gilt es zunächst, dieses Weltbild und dessen innere Strukturen aufzuhellen. Es wird Schillers beharrliches Streben um philosophische Klarheit und weltanschauliche Positionierung zeigen, das seinem künstlerischen Schaffen zeitlebens zugrunde liegt.

2.1. Vorbedingung zum Anthropologieverständnis des jungen Schiller

Um Schillers Lösungsversuche zur anthropologischen Fragestellung verstehen zu können, muss man in Schillerschen Begriffen denken und die Welt mit seinen Augen sehen. Worin besteht das Fundament, auf dem sich die Philosophie des jungen Schiller gründet, das seiner Anthropologie und wie wir später noch sehen werden auch seiner Geschichtsphilosophie das Gepräge geben wird?

A. Die Grundidee

Die überlieferten Jugendschriften des Studenten der Medizin gewähren uns Einblicke in eine persönliche Weltsicht, die – im zwar noch unreifen jugendlichen Denken – bereits die *Grundidee* seiner späteren, auf höherem gedanklichen Niveau ausgearbeiteten Philosophie beinhaltet. Zwar können wir voraussetzen, dass der künftige Medikus Schiller mit ausgeprägten analytischen Fähigkeiten ausgerüstet war, doch setzt er bereits frühzeitig über das rein zerlegende Denken hinaus seine Einsicht in den *universellen Zusammenhang* einer *lebendigen Ganzheit der Natur*. Dass alles mit allem zusammenhängt, ein jedes vom

anderen mitbedingt sei und nichts in der Welt isoliert betrachtet werden dürfe, wird damit zum obersten Grundsatz erhoben.

Diesen Grundgedanken konnte Schiller bei Shaftesbury, Leibniz und vor allem bei Ferguson finden. Geistesgeschichtlich geht er auf die monistische Renaissancephilosophie zurück – auf den bahnbrechenden Gedanken Giordano Brunos, der die Natur als eine geschlossene Ganzheit betrachtet, die als Abfolge mannigfaltiger Erscheinungen sich von innen heraus, d.h. *aus sich selbst* ihrer teleologischen Bestimmung zu bewegt und in ihr schließlich zu ihrer Einheit gelangt (vgl. Bruno 1984). Die Einheit und Totalität existiert damit nur im notwendigen Hervorbringen des Individuellen, der Fülle der Einzelheiten, die als unendlich differenzierbare Teile das Wesen des unendlichen Ganzen bestimmen (vgl. Teller 1984, 240).

Das hiermit zugleich vertretene *Ideal der Totalität der menschlichen Kräfte* ist in Schillers Denken zeitlebens zu finden. Frühzeitig bedeutet Totalität in diesem Sinne für Schiller grundsätzlich die *sinnlich-vernünftige Einheit* des Menschen, die verstanden als harmonische Steigerung der individuellen Kräfte bis hin zum Erleben einer metaphysischen Totalität führt. Doch sollte der Mensch sich tatsächlich auch in dieser Weise erfahren, so galt es vor allem „Natur und Sinnlichkeit vom Banne der erbsündlichen Verderbtheit“ zu befreien (vgl. Liepe 1927, 65).

Das „Dogma von der Erbsünde“ als das „sinnfälligste metaphysische Symbol naivdualistischen Erlebens“ (ebd., 66), scheint bereits am Beispiel der dualistischen Zerklüftung des Julius – dem Protagonisten von Schillers *Philosophischen Briefen* – das Sehnsuchtsbild der Totalität des Menschen auf ewig zu sprengen. Doch mit dem kulturellen Vorwärtsdrang, der zwar die ursprüngliche Einheit des Menschen unwiderruflich zerstört hat, wird zugleich im Bewusstsein seiner eigenen Doppelwesenheit der Mensch erst zum moralischen Wesen erhoben (vgl. ebd., 68). Hier setzt Schillers Totalitätsgedanke bereits während seiner Stuttgarter Akademiezeit an, wenngleich er erst in der reifen Kulturphilosophie der 1790er Jahre seine eigentliche Ausformulierung erfährt. Die hierin eingelassene Idee einer Vereinigung von Kulturentwicklung und individueller Glückseligkeit wird Schiller von nun an zentral beschäftigen. Kulturphilosophie ist bei ihm von Anbeginn zugleich immer auch Philosophie der Totalität des Individuums (vgl. ebd., 72f.), die es letztendlich im Zeichen einer ästhetischen Erziehung zu retten gilt:

Die mannigfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln, war kein anderes Mittel, als sie einander entgegenzusetzen. Dieser Antagonismus der Kräfte ist das große Instrument der Kultur, [...]. Einseitigkeit in Übung der Kräfte führt zwar das Individuum unausbleiblich zum Irrtum, aber die Gattung zur Wahrheit. Dadurch allein, daß wir die ganze Energie unsers Geistes in *einem* Brennpunkt versammeln und unser ganzes Wesen in eine einzige Kraft zusammenziehen, setzen wir dieser einzelnen Kraft gleichsam Flügel an und führen sie künstlicherweise weit über die Schranken hinaus, welche die Natur ihr gesetzt zu haben scheint. [...] Wieviel also auch für das Ganze der Welt durch diese getrennte Ausbildung der menschlichen Kräfte gewonnen werden mag, so ist nicht zu leugnen, daß die Individuen, welche sie trifft, unter dem Fluch dieses Weltzwecks leiden. [...] Kann aber wohl der Mensch

dazu bestimmt sein, über irgendeinem Zweck sich selbst zu versäumen? Sollte uns die Natur durch ihre Zwecke eine Vollkommenheit rauben können, welche uns die Vernunft durch die ihrige vorschreibt? (SW V, 586ff.)

Als Idee vom dritten Zustand entzündet sich am Begriff der Totalität Schillers eigentliche geschichtsphilosophische Spekulation. Die ursprüngliche Harmonie des Menschen, die „die Kunst zerstört hat“ (ebd., 588), gilt es mit rückblickenden Maßstab auf höherer Ebene wieder herzustellen. Bei diesem auf Bildung und fortschreitende Kultivierung des Menschen setzenden Programm einer ästhetischen Erziehung darf die auf Natur und Natürlichkeit ausgerichtete Sehnsucht nicht ausgeblendet werden. Im Gegenteil: Die in der Erziehungsschrift mit kompromissloser Schärfe vorgetragene Kulturkritik geht aus den unabdingbaren Bedürfnissen der Zeit hervor, die geradezu den Keim für eine selbstkritische Reflexion der zeitgenössischen Verstandeskultur bilden. Zivilisationskritik und moderne Natursehnsucht sind für Schiller komplementäre Phänomene. Die bereits von Rousseau zentral aufgeworfene Frage nach der Vereinbarkeit von Kulturentwicklung mit der Totalität der menschlichen Seelenkräfte wird von Schiller ausdrücklich bejahend beantwortet – denn im ästhetischen Erleben ist dem Menschen unter den künstlichen Lebensbedingungen der Moderne der Zugang zur Totalität seiner Kräfte erneut eröffnet. Dem liegt ein Naturverständnis zugrunde, auf dem Ende des 18. Jahrhunderts das „stolze und zugleich ehrfurchtsvolle Begreifen des schöpferischen Prinzips im Menschen“ (Liepe 1932, 81) erwächst.¹¹¹

Tief verwurzelt ist diese Philosophie, die den Menschen mit seinen schöpferischen Kräften in den natürlichen Gesamthaushalt einfließen lässt, in einem aus der mechanischen Starrheit befreiten Naturverständnis. Denn hatte das naturwissenschaftliche Weltbild der Aufklärung die Natur als höchst zweckmäßig eingerichteten Mechanismus – als Zeugnis der Weisheit des Schöpfers – erkannt, so lief dieser jedoch als totes Uhrwerk nun vom jenseits stehenden Gott ab. Gott und Natur waren voneinander geschieden, sodass der göttliche Schöpfer zwar als erste Ursache, jedoch nicht als lebendig gegenwärtiger Beweger fungiert. Die Natur wurde vom Paradigma der Himmelsmechanik aus als eine klug zusammengesetzte Maschine aufgefasst, die ihren Sinn aus der Nützlichkeit für den Menschen erhielt. So empfing auch die Kunst zu dieser Zeit ihr Daseinsrecht aus Nützlichkeitskriterien die außerhalb von ihr lagen, hatte sie doch die Aufgabe, die Mechanik der Natur – den gottgeschaffenen, aber nicht gottbeseelten Mechanismus der Schöpfung – nachzuahmen. Das Subjekt wurde damit aus dem Naturzusammenhang abgetrennt, die Natur blieb wesentlich Material und Objekt der denkenden Betrachtung (vgl. ebd., 81f.).

¹¹¹ Liepe arbeitet in diesem ursprünglich als Rede bei der Goethe-Feier an der Christian-Alberts-Universität Kiel (27. April 1932) gehaltenen Beitrag am Beispiel Goethes eine für das Kunstschaffen einer ganzen Generation charakteristische Geisteshaltung heraus; nach der die Kunst ihr Daseinsrecht nicht mehr aus außer ihr liegenden Nützlichkeitskriterien, sondern „aus dem schöpferisch naturhaften Drang des Menschen nach Daseinssteigerung“ empfängt (ebd., 82).

Literatur und Dichtung vollziehen jedoch vor und um 1800 eine autopoietische Wende, mit der die Natur selbst als etwas Produktives, sich Selbstorganisierendes begriffen wird. Nicht zuletzt war dafür die „Biologisierung des Naturbildes“ um 1800 entscheidend, die auch als „epigenetische oder autopoietische Wende“ bezeichnet werden kann (Riedel 2008, 4f.); und mit der der wissenschaftliche Blick auf das Phänomen der Selbstreproduktion organischer Wesen¹¹² fokussiert wird. Der Mensch mit seiner bildnerischen Kraft ist eingeordnet in dieses bewegte und allbeseelte Ganze, dessen Wesen es ist, aus der gestaltlosen Allgemeinheit zur Vielgestaltigkeit der sichtbaren Welt, d.h. zum Individuellen, zu streben. Die spinozistische Gleichsetzung von Gott und Natur bekam nun schlagartig einen neuen Sinn.

Dieser Einheitsdrang, ist neben der dualistischen Spannung in allen von Schillers Jugendschriften deutlich zu spüren. Sein geistesgeschichtlicher Anstoß erfolgte jedoch aus der Spannung bipolaren Erlebens, welches seinerseits wiederum äußerst unterschiedliche Auslegungen erfuhr. Paradigmatisch lässt sich dies anhand der Auslegung des kulturellen Sündenfalls durch Rousseau und Schiller belegen, wobei der eine hierin einen Abfall des Naturmenschen von seiner vegetativen Genügsamkeit und Glückseligkeit (Rousseau); der andere hingegen einen Abfall der Totalität der menschlichen Kräfte, so wie sie die intellektuelle Kultur der Aufklärung hervorgebracht hat (Schiller) sieht.

Die in den 1790er Jahren ausgearbeitete Kulturphilosophie gründet sich in einer Totalitätsauffassung, die bereits in den Jugendschriften Schillers ansatzweise zu finden ist. *Totalität* bedeutet für Schiller „das Siegel metaphysischer Verbundenheit mit dem absoluten identischen Urgrund unseres Seins durch das Mittel der Kunst“ (Liepe 1927, 77). Das heißt, hinter dem ästhetisch empirischen Gleichgewicht der Seelenkräfte taucht eine metaphysische Totalität des sinnlich-vernünftigen Wesens Mensch – als dessen Urbild schlechthin – auf. Diese „metaphysische Loslösung des Totalitätsproblems aus dem empirischen Wirklichkeitsbereich“ (ebd.) – auf der Schiller seinen Entwicklungsoptimismus der 1790er Jahre gründet – ist bereits in der Liebesphilosophie seiner Jugend angelegt; die sich letztendlich im Begriff der Schönheit der reifen Kulturphilosophie „als Weltprinzip der Identität von Subjekt und Objekt, Vernunft und Sinnlichkeit, Natur und Freiheit“ (ebd., 76) erst vollends offenbart und erschließt.

Die Positivität des ästhetischen Zustandes konnte Schiller so noch weitaus uneingeschränkter als Kant anerkennen. Der ästhetische Zustand, der Zustand des freien Spiels, kann „als Symbol des eigentlichen Sinngrunds menschlichen Seins, der Liebe“ erfasst und gedeutet werden. Die Erfahrung des Schönen gewinnt damit erst ihre eigentliche

¹¹² Der Ausdruck der Selbstorganisation wird von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* (§ 65) zur Bezeichnung der produktiven Fähigkeit der organischen Natur eingeführt; um kenntlich zu machen, dass hier wahrhaft „innere“ Bedingungen, die das Ganze des Lebewesens als Zweck an sich selbst erscheinen lassen, wirksam sein müssen (vgl. Gerhardt 2002, 310).

Tiefe ¹¹³, womit wir zu einem Prinzip gelangen, dessen Gültigkeit zu retten, Schiller seit seiner Jugend ein leidenschaftliches Anliegen war.

B. Das kosmische Prinzip der Liebe als das Prinzip des Lebendigen

Das innerste Prinzip der zusammenwirkenden Lebensganzheit, das *Prinzip des Lebendigen* schlechthin, ist nach Schiller die *Liebe*. Die Liebe als *kosmisches Prinzip* erfüllt in der Jugendphilosophie Schillers eine präzise Funktion, die mit unterschiedlicher Akzentuierung in allen der fünf zur weiteren Untersuchung herangezogen Texten zu finden ist: sie bezeichnet das faustische Suchen nach jener Kraft, die die Welt im Innersten zusammenhält.

Die Weltsicht der schottischen Moralphilosophen Shaftesbury, Hutcheson und vor allem Ferguson finden hier gepaart mit der ganz persönlichen Erlebnishaltung Schillers ihren weltanschaulichen Niederschlag. Hierbei ist der platonische *Eros* nicht zu übersehen. Platon und Schiller ist eine viel zu wenig beachtete philosophiegeschichtliche Verbindungslinie ¹¹⁴, die jedoch hilfreich sein dürfte, die Hintergründe der geistigen Situation des jungen Schiller mit öffnen zu helfen. Mit der mythischen Gestalt des Liebesgottes (des *Eros*)¹¹⁵, dessen Wirkungskreis das gesamte Gebiet der lebendigen Schönheit ist, zielt Platon auf nichts Geringeres als auf die vollendete Tugend; wobei alles Schöne in uns eine Ahnung des Vollendeten, Ewigen weckt und Eros als Mittler zwischen Endlichem und Ewigem fungiert.¹¹⁶ Platons Eros-Gestalt, als Symbol des in jedem Menschen schlummernden Drangs des Strebens nach höchster und reinster Erkenntnis, wird in Schillers Liebesbegriff geradezu zum neuen Leben erweckt; der letztendlich nichts anderes als „die Begierde also und das Streben nach dem Ganzen“¹¹⁷ bezeichnet.

In den letzten drei Kapiteln der „Theosophie des Julius“ seiner *Philosophischen Briefe* thematisiert Schiller zentral und in emphatischer Weise die „Liebe“, um sie als ein moralisch und metaphysisch notwendiges Prinzip nachzuweisen – mit dem die Einheit und der Zusammenhang in der unendlichen Schöpfung auszuweisen ist (vgl. SW V, 348-354). Diese Theorie der Liebe findet in der zweiten Karlsschulrede Schillers *Die Tugend in ihren Folgen betrachtet* (1780) eine ihrer prägnantesten Formulierungen:

¹¹³ Vgl. zu dieser Auslegung des ästhetischen Zustandes bei Friedrich Schiller: Schwartländer (1968), 76f.

¹¹⁴ Vgl. zum Problemzusammenhang von Schillers Idealismus: Hamburger (1966b), 129-177. – Hamburger arbeitet in diesem Beitrag, „um zum Nerv des Idealismusproblems bei Schiller zu gelangen“, zwei eng miteinander verwobene Aspekte von Schillers Idealismus heraus: einen „Idealismus Platonischer“ und einen „Idealismus Kantischer Form“ (ebd., 131). Beide Formen sind nach Hamburger in Schillers Denken eng miteinander verbunden.

¹¹⁵ Der Eros wird von Platon in mehreren Dialogen erörtert: vor allem im *Gastmahl* und im *Phaidros*, doch auch im *Staat* und in den *Gesetzen*.

¹¹⁶ Vgl. zu dieser Interpretation des platonischen Eros: Platon, *Gastmahl*, neu übersetzt und erläutert von Otto Apelt, Einleitung. In: Platon, *Sämtliche Dialoge*, 1998, Bd. III, XIV.

¹¹⁷ Platon, *Gastmahl*. In: Ebd., 31.

Nicht geringer als die allwirkende Kraft der Anziehung in der Körperwelt, die Welten um Welten wendet und Sonnen in ewigen Ketten hält, nicht geringer, sag ich, ist in der Geisterwelt das Band der allgemeinen Liebe. Liebe ist es, die Seelen an Seelen fesselt; Liebe ist es, die den unendlichen Schöpfer zum endlichen Geschöpfe herunterzieht, das endliche Geschöpf hinauf hebt zum unendlichen Schöpfer; Liebe ist es, die aus der grenzenlosen Geisterwelt eine einzige Familie und so viel Myriaden Geister zu so viel Söhnen *eines* allliebenden Vaters macht. Liebe ist der zweite Lebensodem in der Schöpfung; Liebe ist das große Band des Zusammenhangs aller denkenden Naturen. Würde die Liebe im Umkreis der Schöpfung ersterben, [...] wie bald würde das Band der Wesen zerrissen sein, wie bald das unermessliche Geisterreich in anarchischem Aufruhr dahintoben, ebenso als die ganze Grundlage der Körperwelt zusammenstürzen, als alle Räder der Natur einen ewigen Stillstand halten würden, wenn das mächtige Gesetz der Anziehung aufgehoben worden wäre. (SW V, 282f.)

Diese Passage aus der zweiten Tugendrede Schillers korrespondiert auf das Genaueste mit den einleitenden Aussagen des mit „Liebe“ überschriebenen dritten Textabschnittes der „Theosophie des Julius“:

Liebe also – das schönste Phänomen in der beseelten Schöpfung, der allmächtige Magnet in der Geisterwelt, die Quelle der Andacht und der erhabensten Tugend – Liebe ist nur der Widerschein einer einzigen Urkraft, eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit, einer Verwechslung der Wesen. (SW V, 348)

Die kosmologischen Vergleiche des jungen Schiller, die in einer metapherngeschichtlichen Tradition stehen, führen uns mitten ins Zentrum der moralphilosophischen Debatten des 18. Jahrhunderts. Die Schwerkraftmetapher galt in diesem Kontext als grundlegende Denkfigur, mit deren Hilfe Liebe und Schwerkraft identifiziert wurden (vgl. Riedel 1985, 182-198); und so die Liebe gleich der Schwerkraft als Universalgesetz der Schöpfung fungierte, das als sicheres Fundament die sittliche Einheit aller vernünftigen Wesen begründet. Im Umfeld des jungen Schiller wird vor allem von Hutcheson und Ferguson dieser kosmologische Vergleich verwendet, um sich damit im zeitgenössischen moralphilosophischen Diskurs *Wohllollen contra Eigennutz* als Anhänger des Systems des Wohllollens zu positionieren.

Die im Streit um das Wohllollen so bedeutsam gewordene kosmologische Schwerkraftmetapher findet jedoch vor allem auch in Alexander Popes *Essay on Man* – einem Text, der in Abels Unterricht einen unverzichtbaren Baustein bildet – ein prägnantes Beispiel jener Bildlichkeit, durch die jene moralphilosophische und sozialanthropologische Position ihre Verbreitung findet, mit der die sich scheinbar widerstreitenden Motive Selbstliebe und Wohllollen in einem Wesen miteinander verbunden sind (vgl. Pope 1964, 126). – Denn so wie ein jeder Himmelskörper sich nicht nur um die eigene Achse dreht, sondern immer auch um eine außerhalb ihrer liegenden gemeinsamen Achse zentriert ist, und so harmonisch mit dem Ganzen verbunden wird; so widerspricht auch die Annahme einer dichotomischen Antriebstruktur des Menschen keineswegs den Gesetzen der göttlichen Ordnung des Schöpfers.

Dieses, der schottischen Moral-sense-Ethik zugrundeliegende Denkmodell konnte der junge Schiller nicht nur bei Pope, sondern vor allem bei Ferguson finden, bei dem im Streben nach Vollkommenheit die sich widerstreitenden Motive der Selbstliebe und des

Wohllollens miteinander verbunden sind (vgl. Jogland 1952, 82).¹¹⁸ Vollkommenheit bezeichnet ein tätiges Verhältnis des Individuums zur Welt, das durch eine Begierde vermittelt wird und mit dem sich die Übereinstimmung von Liebe und Selbstliebe offenbart.

Jede Vollkommenheit also, die ich wahrnehme, wird mein eigen, sie gibt mir Freude, weil sie mein eigen ist, ich begehre sie, weil ich mich selbst liebe. Vollkommenheit in der Natur ist keine Eigenschaft der Materie, sondern der Geister. Alle Geister sind glücklich durch ihre Vollkommenheit. Ich begehre das Glück aller Geister, weil ich mich selbst liebe. Die Glückseligkeit, die ich mir vorstelle, wird meine Glückseligkeit, also liegt mir daran, diese Vorstellungen zu erwecken, zu vervielfältigen, zu erhöhen – also liegt mir daran, Glückseligkeit um mich her zu verbreiten. Welche Schönheit, welche Vortrefflichkeit, welchen Genuß ich außer mir hervorbringe, bringe ich mir hervor, welchen ich vernachlässige, zerstöre, zerstöre ich mir, vernachlässige ich mir – Ich begehre fremde Glückseligkeit, weil ich meine eigne begehre. Begierde nach fremder Glückseligkeit nennen wir Wohllollen, *Liebe*. (SW V, 348)

Ihr Fundament erhält diese Liebesmetaphysik durch ein Grundsatzbekenntnis, mit dem der Reduktion von Moralität und Zuneigung auf bloßen individuellen Eigennutz entschieden widersprochen wird:

Ich bekenne es freimütig, ich glaube an die Wirklichkeit einer uneigennützigen Liebe. Ich bin verloren, wenn sie nicht ist, ich gebe die Gottheit auf, die Unsterblichkeit und die Tugend. Ich habe keinen Beweis für diese Hoffnungen mehr übrig, wenn ich aufhöre, an die Liebe zu glauben. Ein Geist, der sich allein liebt, ist ein schwimmender Atom im unermeßlichen *leeren* Raum. (ebd., 351)

Mit diesem enthusiastisch vorgetragenen metaphysischen Grundsatzbekenntnis rekurriert Schiller auf jene Prinzipien und Regeln, die für das menschliche Handeln unerlässlich sind; und bringt dabei die Ideen der Unsterblichkeit und der Gottheit ins Spiel.¹¹⁹ Die Gottheit als Vorbild der Vollkommenheit und die Unsterblichkeit als Vorstellung eines einfachen, immateriellen Wesens – d.h. einer absoluten Substanz – sagen uns Menschen zwar als bloße Objekte der Verstandeserkenntnis wenig, doch auf der Ebene des moralischen Handelns entfalten sie ihre eigentliche Wirksamkeit.

In diesem Kontext wählt Schiller als leitmotivisches Bild seiner Liebesphilosophie den kosmologischen Gedanken der „großen Kette der Wesen“, mit dem er das unablässige

¹¹⁸ Durch die Deutung der Selbstliebe gemäß dem moralischen Gebot der Vernunft wird die Selbstsucht durch das Streben nach Vollkommenheit in ein rechtes Verhältnis zum Wohllollen gerückt: „Wenn einfache Menschen von ihren verschiedenen Handlungsmotiven sprechen, dann begnügen sie sich mit gewöhnlichen Worten, die sich auf bekannte und handgreifliche Unterschiede beziehen. Solcher Art sind die Ausdrücke *Wohllollen* und *Selbstsucht*, durch die sie ihren Wunsch nach dem Wohlergehen der anderen oder die Sorge um sich selbst zum Ausdruck bringen. Spekulative Denker sind nicht immer mit solchem Vorgehen zufrieden. Sie wollen die Prinzipien der Natur ebensowohl analysieren wie aufzählen. [...] Im vorliegenden Fall haben sie nun tatsächlich herausgefunden, daß es sich beim Wohllollen um nicht mehr als um eine besondere Form der Eigenliebe handelt. [...] Der Ausdruck *wohlwollend* wird [...] nicht angewandt, um Personen zu charakterisieren, die keine eigenen Wünsche haben, er bezeichnet vielmehr Personen, deren eigene Wünsche sie drängen, das Wohlergehen anderer zu befördern.“ (Ferguson 1986, 114f.)

¹¹⁹ Die Idee der Gottheit und die der Ewigkeit (sprich der Unsterblichkeit der Seele) haben als metaphysische Prämisse konstitutive Bedeutung. Als Lehre vom höchsten Gut wird Philosophie zur Metaphysik. In diesem Kontext diskutiert der junge Schiller in seiner ersten wissenschaftlichen Probeschrift die zeitgenössischen Lösungsvarianten zum Leib-Seele-Problem und weist sie – wie wir gleich noch sehen werden – unter Berufung auf immaterielle Entitäten allesamt zurück.

Bestreben aller irdischen Wesen dem Vollkommenen gleich zu werden, ohne es jedoch jemals zu erreichen, sichtbar macht. Diese „chain of being“ konzipiert Schiller in Anlehnung an Pope in eine „chain of love“ um (vgl. Pope 1964, 92f.). Schiller hat eine universelle Kette der Liebe vor Augen, die der Kette der Wesen folgend bis hinauf zur Gottheit führt:

Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zustande. Die Anziehung der Geister, ins Unendliche vervielfältigt und fortgesetzt, müßte endlich zu Aufhebung jener Trennung führen, oder (darf ich es aussprechen, Raphael?) Gott hervorbringen. Eine solche Anziehung ist die Liebe. Also Liebe, mein Raphael, ist die Leiter, worauf wir emporklimmen zu Gottähnlichkeit. Ohne Anspruch, uns selbst unbewußt, zielen wir dahin. (SW V, 353)

So wie die meisten nicht-materialistischen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts geht auch Schiller von zwei Arten des Seienden aus – der Welt der Essenzen und der Welt der individuellen und zeitlichen Dinge, die beide unzweifelhaft und objektiv wirklich sind. Bei Bejahung des Kontinuitätsprinzips, nach dem die Natur keine Sprünge macht – d.h. nicht von einem Extrem zum anderen übergeht – musste nun, um die Welt des Existierenden nicht der schieren Vernunftlosigkeit zu überlassen, eine Brücke gefunden werden, um beide Welten mit einander zu verbinden.

Die Liebe ist die Lebenskraft schlechthin, die alle irdischen Wesen untereinander und darüber hinaus mit der Gottheit verbindet. So ist auch der endliche und begrenzte Teil des Weltganzen, das Individuum, nicht wie das Atom im mechanistischen Sinne in seiner Vereinzelung aufeinander bezogen, sondern ist Teil immer höherer Komplexe; die nun ihrerseits untereinander die verschiedensten Verhältnisse eingehen und zudem sowohl zu den weniger komplexen Wesen als auch zu den komplexeren Gebilden in einer besonderen Beziehung stehen. Die Welt zeigt sich in ihrem mannigfaltigen Beziehungsgeflecht als eine verschieden geartete komplexe Schichtung vom weniger zum mehr Organisierten hin – wobei jeweils eine höhere, übergeordnete Schicht die niedrigere in sich aufnimmt. Als höchste Steigerung der organisierenden Kraft der Gottnatur gelangt sie im Menschen zur höchsten gestalterischen Ausprägung und zum Bewusstsein ihrer selbst – geht an ihrem höchsten Punkt in den Geist über.

C. Die Bestimmungsformel im Zeichen des Strebens nach Gottähnlichkeit

Als Wesen, das zugleich zwei Seinsordnungen angehört, wird dem Menschen seine Stellung im Kosmos und seine Bestimmung zuteil.

§ 1. Bestimmung des Menschen

[...] der Mensch ist da, dass er nachringe der Größe des Schöpfers, mit eben dem Blick umfasse die Welt, wie der Schöpfer sie umfasst – Gottgleichheit ist die Bestimmung des Menschen. Unendlich zwar ist dies ein Ideal: aber der Geist ist ewig. Ewigkeit ist das Maß der Unendlichkeit, das heißt, er wird ewig wachsen, aber es niemals erreichen [...] der

Mensch ist bestimmt zur Überschauung, Forschung Bewundrung des großen Plans der Natur. (SW V, 250f.)

Die neuzeitliche Bestimmungsformel hat Schiller gleich an den Anfang seiner ersten wissenschaftlichen Probeschrift gestellt. Er macht mit ihr deutlich, dass er nicht auf eine Analyse des menschlichen Daseins, sondern auf dessen verbindliche Zweckbestimmung zielt – die als vernunftgeleitete Bestimmung in seinem inneren Telos, sich selbst zu bestimmen liegt. Wir treffen dabei auf einen Gottesbegriff, den Schiller bereits frühzeitig seinem philosophischen Denken und seinem künstlerischen Schaffen zugrunde legt. Die Tatsache, dass Gott als Grund für die Existenz der Welt in Gleichzeitigkeit mit der Bestimmung des Menschen an so privilegierter Stelle eingeführt wird, macht die zentrale Stellung des Gottesbegriffs – der unauflösbar in der geschichtlichen Aufgabe des Menschen verankert ist – sichtbar.

Über die Frage, ob das Universum ebenso gut gar nicht oder auch als ein ganz anderes hätte existieren können, führt Schiller den Schöpfergott ein, durch den alles konkrete Dasein seinen Bestimmungsgrund empfängt – mit dem jegliche *Existenz* aus einer Welt der *Essenzen* als ein notwendig Hervorgegangenes begriffen wird. „Das Universum ist ein Gedanke Gottes“ (SW V, 344), so Schiller in seiner „Theosophie des Julius“, womit er dem Bedürfnis des forschenden menschlichen Intellekts zur Entdeckung eines Bestimmungsgrunds allem konkreten Daseins nachgeht, die beiden Wirklichkeitsebenen *Existenz* und *Essenz* in eine Beziehung setzt – und das Denken als ein sich ins Dasein übersetzenden Prozess, dem ein Trieb, sich Dasein zu geben, innewohnt, begreift. Doch diesem alles Seiendem zugrunde liegenden Demiurgen – der „reinen Gestalt“, dem absoluten, vollkommenen und autarken Wesen – gibt Schiller dabei eine kühne Wendung, die aus der Legitimierung des eigenen Lebensgefühls und das des Sturm und Drangs erwächst (vgl. Lovejoy 1993, 359ff.).

Weitab von einem ruhenden autarken Wesen konzipiert Schiller seinen Gottesbegriff, der die kosmische Ordnung als einen *Entfaltungsprozess* begreifen lässt, dem ein unersättlich (nach Verwirklichung alles Möglichen in der Zeit), zur Tat drängender Schöpfer innewohnt und dessen Eigenschaft schließlich im Mannigfaltigen der Wirklichkeit in Erscheinung tritt:

„Freudlos war der große Weltenmeister,
fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
selge Spiegel *seiner* Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
schäumt ihm die Unendlichkeit.“ (SW V, 353)

Hegel wird seine *Phänomenologie des Geistes* mit den beiden letzten Zeilen dieses aus der „Theosophie des Julius“ entnommenen Gedichtes abschließen und damit Schiller in beeindruckender Weise seine Reverenz erweisen.

Mit der Betonung eines Gottesbegriffs, der auf ein beseeltes und beseelendes, mit überschäumendem Schöpferdrang ausgestatteten Wesen zielt, bekommt zugleich der Mensch als erkennend tätiges, moralisch handelndes und künstlerisch schaffendes Wesen in der Nachahmung Gottes seine Bestimmung zugewiesen – die bereits frühzeitig Schillers eigentliche Zielrichtung ist. Aus der *Verehrung Gottes* entspringt nun die *Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst*.

Doch damit wird keine Endgültigkeit, keine letzte Vollkommenheit, sondern ein *Ideal des unendlichen Strebens* vom jungen Schiller zur Bestimmung des Menschen erklärt. Mit dem unendlich anzustrebenden Ideal, dem *Werden*, wird das Dasein mit einem konkreten *Inhalt* angefüllt. Die Welt befindet sich in einem Zustand der *ewigen Unruhe des Werdens*, die dem konkreten Sein Mannigfaltigkeit und inhaltliche Erfülltheit schenkt. Diese Geisteshaltung nimmt die im 18. Jahrhundert sich verbreitende *Verzeitlichung* der „Kette der Wesen“ (vgl. Lovejoy 1993, 292-345) auf, mit der sich nun auch eine neue Wertauffassung – d. h. eine Neuinterpretation des *Guten* – geltend macht. Mit dem Eindringen der Zeit wird das Wesen des Triebs nach Vollkommenheit als die ursprünglichste Grundbegierde der menschlichen Natur schlechthin bestimmt. Diese Vollkommenheit, die in der vollen und harmonischen Entfaltung aller natürlich angelegten Kräfte und Fähigkeiten besteht, geht vom Prototyp des niemals zufriedenzustellenden, immer tätig vorwärts strebenden Menschen im Sinne des faustischen Ideals aus.

Die Voraussetzung zur Erfüllung der geschichtlichen Aufgabe des Menschen bleibt zeitlebens bei Schiller die Gottheit:

Ob nun gleich ein unendliches Wesen, eine Gottheit, nicht *werden* kann, so muß man doch eine Tendenz göttlich nennen, die das eigentlichste Merkmal der Gottheit, absolute Verkündung des Vermögens (Wirklichkeit alles Möglichen) und absolute Einheit des Erscheinens (Notwendigkeit alles Wirklichen) zu ihrer unendlichen Aufgabe hat. Die Anlage zu der Gottheit trägt der Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich; der Weg zu der Gottheit, wenn man einen Weg nennen kann, was niemals zum Ziele führt, ist ihm aufgetan in den *Sinnen*. (SW V, 602f.)

Dieser, seinem ästhetischen Erziehungsprogramm zugrunde liegende Gottesbegriff, lässt sich in seiner Grundstruktur bereits in Schillers Jugendphilosophie finden.

Nach Lovejoy ist eine direkte Verbindung von Schillers *Philosophischen Briefen* zu Platons *Timaios* offenkundig, die auch in den *Ästhetischen Briefen* deutlich sichtbar ist (vgl. Lovejoy 1993, 361ff.). Zweifellos finden wir die im *Timaios* zentral thematisierten Fragen sowohl in Schillers Jugendphilosophie als auch in seiner reifen Kulturphilosophie der 1790er Jahre wieder. Die Frage, warum es zusätzlich zur ewigen Welt der Ideen noch eine Welt des Werdens gibt; und die, wer und was die Anzahl der Arten von Seiendem – die die sinnliche und zeitliche Welt ausmachen – überhaupt festgelegt habe (vgl. ebd., 63), sind in Schillers Gottesbegriff explizit eingelassen.

Doch diese Art von Fragen ist in der heutigen Philosophie in der Regel nicht mehr zu finden, sodass kaum eine andere Stelle den Unterschied zwischen der platonischen Tradition bis zum Ende des 18. Jahrhunderts und unserer heutigen Philosophie deutlich macht (vgl. ebd.). Denn seit „jede Form der Frage, warum die Welt als ganze ist, was sie ist“, als „unbeantwortbar“ galt (vgl. ebd.) – und man damit zugab, dass solche Fragen notwendigerweise nicht zu lösen sind – wurde letztendlich auch die Vernünftigkeit der Welt selbst aufgegeben; das Ausmaß der Mannigfaltigkeit ihrer Bestandteile im Rahmen der von den empirischen Wissenschaften entdeckten Gesetze als rohe, vernunftlose Fakten interpretiert (vgl. ebd.).

Die Philosophen der platonischen Tradition im europäischen Denken bis zum Ende des 18. Jahrhunderts gingen einen anderen Weg, unter deren Vorzeichen die Gottheit bei Schiller eine Ganzheit bezeichnet, bei der im Unterschied zum Menschen die beiden getrennten Sphären Person und Zustand, Formalität und Realität, Zeitlosigkeit und Zeit in sich vereint sind. Gott ähnlich zu werden, ist die Bestimmung des Menschen, d.h. aus der Zweiheit seines Wesens zur Einheit, zur Totalität seiner Kräfte zu gelangen. Dieser unendliche Weg zur Gottheit – der das Mittlere als *die* Natur des Menschen überhaupt vorstellig macht – wird mit ausdrücklicher Berufung auf die Bestimmungsformel im Zeichen der Gottähnlichkeit, doch jetzt weitaus weniger emphatisch als in den Jugendschriften, von Schiller in seinem ästhetischen Erziehungsprogramm zentral geltend gemacht.

Das Schöne wird dabei als die notwendige Bedingung der Menschheit eingeführt. Denn im „reinen Vernunftbegriff der Schönheit“ – den Schiller unter die Formel „*lebende Gestalt*“ (SW V, 614)¹²⁰ bringt – werden die beiden Daseinsweisen des Menschseins: der Stofftrieb (der den Menschen in der Zeit als ein Wesen, das dem ständigen Wechsel unterworfen ist, zeigt) und der Formtrieb (der das in der Vernunft gegründete absolute Freiheitsvermögen des Menschen bezeichnet, das Intensivierung der Person nach innen als Ausdruck eines ewig und zeitlosen Wesens bedeutet) durch den Spieltrieb zusammengeführt. Der Spieltrieb als optimales Gleichgewicht der beiden menschlichen Kräfte zielt auf Totalität und bezeichnet jene ästhetische Gemütsdisposition, durch die der Mensch der Welt der Ideen teilhaftig ist, ohne jedoch dabei die sinnliche Welt zu verlieren.

In diesem Kontext unterscheidet Schiller beginnend vom 19. bis hin zum 22. Brief seiner Erziehungsschrift explizit jeweils zwischen einem „passiven und aktiven“, d.h. zwischen einem „doppelten Zustand der Bestimmbarkeit“ und einem „doppelten Zustand der Bestimmung“, um unter diesem vergleichenden Aspekt das Wesen und die Funktion des mittleren/des ästhetischen Zustands, d.h. des Zustands des freien Spiels, sichtbar zu machen:

¹²⁰ Fünfzehnter Brief – „lebende Gestalt“ = Schönheit als Gegenstand des Spieltriebs/der die unbegrenzte (physische und moralische zugleich) Freiheit bezeichnet; wo gleichsam die sinnliche Fülle des zeitlich gelebten Lebens und die überzeitliche geistige Form miteinander vereint sind.

Das Gemüt ist bestimmbar, bloß insofern es überhaupt nicht bestimmt ist; es ist aber auch bestimmbar, insofern es nicht ausschließend bestimmt, d.h. bei seiner Bestimmung nicht beschränkt ist. Jenes ist bloße Bestimmungslosigkeit (es ist ohne Schranken, weil es ohne Realität ist); dieses ist die ästhetische Bestimmbarkeit (es hat keine Schranken, weil es alle Realität vereinigt). (ebd., 634)

Wenngleich sich beide auch in einem Punkt treffen, indem sie jedes *bestimmte* Dasein ausschließen; so ist doch die Letztere – die „ästhetische Bestimmungsfreiheit“, die als „*erfüllte Unendlichkeit*“ definiert wird – geradezu das reale Gegenstück derselben; die als „*leere Unendlichkeit*“, als „Bestimmungslosigkeit aus Mangel“ vorgestellt wird.

Es gibt jedoch nicht nur den Zustand der doppelten Bestimmbarkeit, sondern auch den der doppelten Bestimmung: „Das Gemüt ist bestimmt, insofern es überhaupt nur beschränkt ist; es ist aber auch bestimmt, insofern es sich selbst aus eigenem absoluten Vermögen beschränkt. In dem ersten Falle befindet es sich, wenn es empfindet, in dem zweiten, wenn es denkt.“ (ebd., 634f.) So wie die ästhetische Bestimmbarkeit mit der bloßen Bestimmungslosigkeit in einem einzigen Punkt überein trifft, so berühren sich auch Empfinden und Denken bei aller Unterschiedlichkeit in einem einzigen Punkt, als dass in beiden Zuständen das Gemüt determiniert – der Mensch ausschließungsweise „entweder Individuum oder Person“ (ebd., 635) – ist.

Mit der Unterscheidung zwischen dem „Zustand der Bestimmbarkeit“ und dem „Zustand der Bestimmung“ legt Schiller das Ziel der ästhetischen Erziehung verbindlich fest: denn was „das Denken in Rücksicht auf Bestimmung ist, das ist die ästhetische Verfassung in Rücksicht auf Bestimmbarkeit“ (ebd.).

Die Bestimmung des Menschen ist also die Vernunft, die jedoch nur unter der Voraussetzung der sinnlich-vernünftigen Doppelwesenheit ausgebildet werden kann. Dies Mittlere – die Doppelnatur des Menschen – gilt es nicht zu überwinden, sondern zu vollenden. Neben der Freiheitsforderung muss so auch der Totalitätsforderung (im ästhetischen Zustand)¹²¹ zu ihrem Recht verholfen werden. Doch bleibt durch die ästhetische Kultur „der persönliche Wert eines Menschen oder seine Würde, insofern diese nur von ihm selbst abhängen kann, noch völlig unbestimmt, und es ist weiter nichts erreicht, als das es ihm nunmehr *von Natur wegen* möglich gemacht ist, aus sich selbst zu machen was er will – daß ihm die Freiheit, zu sein was er sein soll, vollkommen zurückgegeben ist.“ (ebd.)

Der ästhetische Zustand, der Zustand der *aktiven erfüllten Bestimmbarkeit*, der seinem Wesen nach eine ideale Vorstellung ist, eröffnet dem Menschen den unendlichen

¹²¹ Wichtig ist, dass Schiller zwei Begriffe von Freiheit konzipiert: die moralische Freiheit, die den Menschen als Bürger des mundus intelligibilis bezeichnen und die ästhetische Freiheit, die die Doppelwesenheit des Menschen zu ihrer Voraussetzung hat. – „Um aller Mißdeutung vorzubeugen, bemerke ich, daß, sooft hier von Freiheit die Rede ist, nicht diejenige gemeint ist, die dem Menschen, als Intelligenz betrachtet, notwendig zukommt und ihm weder gegeben noch genommen werden kann, sondern diejenige, welche sich auf seine gemischte Natur gründet. Dadurch, daß der Mensch überhaupt nur vernünftig handelt, beweist er eine Freiheit der ersteren Art; dadurch daß er in den Schranken des Stoffs vernünftig und unter Gesetzen der Vernunft materiell handelt, beweist er eine Freiheit der zweiten Art. Man könnte die letztere schlechtweg durch eine natürliche Möglichkeit der ersteren erklären“ (ebd., 631).

Weg zur Gottheit als seine Bestimmung. Da jedoch jede Bestimmung als Determination immer schon Negation der unendlichen Fülle des Menschen, d.h. Beschränkung und damit Ausschließung aller anderen Bestimmungen bedeutet, soll die Determination im ästhetischen Zustand immer wieder aufs Neue aufgehoben werden (was letztendlich ein Vorwärtstreben ohne Ruhepunkt bezeichnet), ohne dass jedoch die Wirklichkeit, die der Mensch bereits auf diesem Weg der Beschränkung gewonnen hat, zu verlieren.

Diesem Menschenbild korrespondiert ein Naturbegriff, der bereits für das jugendliche Denken Schillers wesentlich ist.

D. Teleologie versus Kausalität?

Im Weltbild des jungen Schiller ist die *mechanisch-kausale* Denkweise mit einer *teleologischen* Naturbetrachtung vereint. Der Zweckbegriff ist hier in Korrespondenz zum Ursachenbegriff konzipiert. Kausalität und Teleologie bilden in diesem Verständnis keine Gegensätze, sondern zwei komplementäre Aspekte eines gesetzlich determinierten Systems. Wenngleich beide Betrachtungsweisen hinsichtlich des Natürlichen, die Ansicht der *mechanischen Kausalität* und die der *Zweckmäßigkeit* in friedlicher Koexistenz aufeinander bezogen sind, so gewinnt doch letztendlich der *dynamisch-teleologische* Naturbegriff die Oberhand. Denn im geordneten universellen Zusammenhang der Natur hat jeder Bestandteil einen bestimmten Zweck zu erfüllen, der sein Wesen bezeichnet und der Grund für seine Existenz ist.

Nach Schiller liegt es nun im Wesen aller Dinge, höchstmöglich die ihnen vorgegebene teleologische Bestimmung zu erreichen. Mit dem Begriff der Teleologie wird demnach bei Schiller ein systematisches Problem in Angriff genommen: er hat einen Gegenstand in seiner Unverwechselbarkeit und Selbsttätigkeit sowie in seinem Werden nach den ihm zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeiten zu bestimmen. Doch was ist der Zweck, der Telos des menschlichen Lebens? Vorrangig beziehungsweise ausschließlich sind die Überlegungen des jungen Schiller darauf gerichtet, die menschliche Natur und ihre Zweckbestimmung genauer zu ergründen.

Der Schlüssel zum Verständnis der Jugendphilosophie Schillers ist in seiner Lehre von der Selbstentfaltung der höchsten Vernunft, der Selbstentfaltung des Universums, zu finden:

Das Universum ist ein Gedanke Gottes. Nachdem dieses idealische Geistesbild in die Wirklichkeit hinübertrat und die geborene Welt den Riß ihres Schöpfers erfüllte [...] so ist der Beruf aller denkenden Wesen, in diesem vorhandenen Ganzen die erste Zeichnung wiederzufinden, die Regel in der Maschine, die Einheit in der Zusammensetzung, das Gesetz in den Phänomenen aufzusuchen und das Gebäude rückwärts auf seinen Grundriß zu übertragen. Also gibt es für mich nur eine einzige Erscheinung in der Natur, das denkende Wesen. (SW V, 344)

Die Quintessenz dieser Auffassung ist, dass Schiller die Natur als einen lebendigen Zusammenhang begreift, der der Widerschein der lebendigen Gottheit ist. Wie bereits bei Shaftesbury fungiert auch in Schillers Naturbegriff die Teleologie als Ordnungsprinzip, wobei Gott – verstanden als oberster Weltbegriff – die übergreifende Struktur des Universums ist.

Bei der Interpretation der Jugendschriften Schillers ist zu berücksichtigen, dass die Philosophie des Studenten der Medizin Anteile einer spekulativen Metaphysik aufweist und auf die Frage nach einer *absoluten Wahrheit* in Abhängigkeit von der *Idee des Guten* zielt. Der junge Schiller hat eine ganz bestimmte Metaphysik vor Augen, die logische Analyse menschlichen Wissens ist, was das Vernunftvermögen des Menschen bezeichnet. Verzicht auf Metaphysik würde damit Verzicht auf Autonomie bedeuten.

Die Bestimmung des Menschen setzt als Gegenstand des Wissens eine Natur voraus, in der wir in all unsern Denken und Tun rezeptiv und spontan unter der Voraussetzung einer ursprünglichen Selbstgestaltung stehen. Die Natur verweist so auf ein unbekanntes Etwas, auf den Urgrund der Lebendigkeit in der Natur selbst, die all unserer Erfahrung und Tätigkeit vorausgesetzt ist.¹²² Die Lebensprozesse in ihren einzelnen Aktualisierungen müssen daher, was der aristotelische Entelechie-Gedanken ist, immer im Blick auf ihr Ziel – d.h. der bestmöglichen Aktualisierung der Lebensform – dargestellt und begrifflich erfasst werden. Es geht also nicht um eine relative oder von außen herangetragene Zweckunterstellung, sondern um den absoluten oder inneren Zweck eines guten Lebens gemäß der natürlichen Lebensform selbst.

An dieser Stelle soll auf eine kurze Zwischenbemerkung nicht verzichtet werden: In seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) bietet uns Kant, wie Volker Gerhardt pointiert formuliert, „im ersten Teil eine auf das Erleben des Lebens gegründete Ästhetik“ und entwirft „im zweiten eine umfassende, mit einer kausalen Naturwissenschaft vereinbare Theorie des Lebens“ (Gerhardt 2010, 199). Dem selben Autor zufolge enthält Hegels *Phänomenologie des Geistes* – was immer sie sonst noch für Verdienste hat – ebenso „eine Theorie des Lebens, genauer: eine Theorie der Wirklichkeit als Prozess der Wirksamkeit des Geistes, der sich nicht anders als lebendig begreifen kann.“ (Gerhardt 2009, 136) Gerhardt rückt damit in letzter Konsequenz Hegel und Kant philosophiegeschichtlich nahe aneinander. – Und auch Hegel selbst hebt als eines der großen Verdienste der kantischen Philosophie hervor, dass hier die Unterscheidung zwischen einer „relativen oder äußeren“ und einer „absoluten oder inneren“ Zweckmäßigkeit vorgenommen wird. Insbesondere in Kants *Kritik der Urteilskraft* ist diese Unterscheidung, nach Hegel, zu finden (vgl. Stekeler-Weithofer 2009, 111). Explizit betont Hegel, dass der „Aristotelische Begriff der Natur, der Lebendigkeit, [...] verlorengegangen“ ist und erst mit Kant, „wenigstens fürs Organische unter uns wieder aufgeweckt“ (Hegel 1982. II, 145 u. 147) wurden sei. – Mit Blick auf den aristotelischen Naturbegriff lassen sich jedoch auch grundlegende Züge der Jugendphilosophie Schillers

¹²² Vgl. zu diesem, der Bestimmungsformel zugrunde liegenden, Naturverständnis: Benner (1990), 89.

zutage fördern und dabei die Denker der Schottischen Schule als dessen Ideenvermittler zeigen.

Wir kommen auf die zu Beginn dieses Abschnitts gemachten Bemerkungen zurück. Die zeitgenössische Bestimmungsformel nimmt in allen von Schillers Jugendschriften einen zentralen Platz ein. Bei diesen Untersuchungen geht es wesentlich um den *Zweckbegriff*, mit dem sich der junge Schiller der Sache nach dem aristotelischen Entelechie-Gedanken anschließt. Bereits Aristoteles wendet sich gegen den Standpunkt (den er Anaxagoras und Empedokles zuschreibt), die Zweckmäßigkeit in der Natur gänzlich zu verbannen und sie durch eine reine Notwendigkeit ersetzen zu wollen. Seine Argumente richtet er gegen eine rein mechanische Theorie der Natur, die für das Konzept der Zweckmäßigkeit keinen Platz mehr übrig hat. Die *Ursachenlehre* des Stagiriten macht die enge Verquickung von Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit deutlich. Der Zweckursache – die nicht das bezeichnet, *wodurch*, sondern *wozu* etwas zu realisieren ist – weist Aristoteles in seiner Ursachenlehre eine ausgezeichnete Stellung zu (vgl. Töpfer 2004, 349-361). Der aristotelische Begriff der Form ist bei alledem von grundlegender Bedeutung, da er auf die entscheidende Frage nach dem Zusammenhang von Bestandteilen, Struktur und Funktion zielt. Denn die Angabe von materiellen Bestandteilen reicht zur Erklärung eines über bestimmte Funktionen verfügendes Naturwesen allein nicht aus. Zwischen Funktion, Form und materiellen Bestandteilen existiert eine komplexe und notwendige Verbindung. Alle Naturgebilde tragen demnach ihr Formprinzip in sich.

Die Bestimmung des Menschen durch den jungen Schiller enthält diese *innere* Zweckmäßigkeit. So wird in erster Linie auch nicht die aus der Intentionalität des Menschen sich ergebenden Zwecksetzungen seines Handelns thematisiert, sondern der Blick auf die innere Zweckmäßigkeit gerichtet, die besagt, dass ein Ding sich durch seine Natur von innen heraus selbst bestimmt.¹²³

Dieser Ansatz ist einem Denken verpflichtet, das die Idee einer lebendigen Natur mit der ihr innewohnenden Kräften zentral geltend macht. Natur wird unter einem teleologischen Gesichtspunkt gestellt – denn jeder Prozess strebt einem *Ziel* entgegen, der ihm immanent ist – und der Akzent auf die *eigenständige Fähigkeit zur Vollendung* gelegt. Frühzeitig unterscheidet der junge Schiller zwischen den rein äußerlich wirkenden mechanischen und den eigendynamischen lebendigen Kräften. Bei Anerkennung der Eigentümlichkeit der mechanischen Kräfte sucht er nach den dynamischen Bedingungen der Lebensvorgänge, die sich nicht rein mechanisch erklären lassen.

Im 17. und 18. Jahrhundert wurde das Maschinenmodell des Menschen philosophisch etabliert, womit der Anspruch erhoben wurde, die Funktionsweise des

¹²³ *Teleologie* als Begriff taucht in den Jugendschriften Schillers noch nicht auf. Er ist jedoch der Sache nach im Gebrauch der Bestimmungsformel enthalten. Erst in den Schriften, die dem Studium von Kants *Kritik der Urteilskraft* folgen spricht Schiller explizit von „Teleologie“ beziehungsweise „teleologisch“, um damit zur Vorstellung des „Nichtvonaußenbestimmtseins“ und zugleich zur Vorstellung des „Voninnenbestimmtseins oder der Freiheit“ (SW V, 398f. u. 409ff.) hinzuführen.

menschlichen Körpers und später auch die seines Geistes, unter Ausschluss der Teleologie erklären zu können. Die Voraussetzung hierfür war eine streng mechanische Naturauffassung, die nun auch als fester Garant für die Durchschaubarkeit und vor allem für die Berechenbarkeit der Natur stand. Ein Denken, wie das des jungen Schiller, geht hingegen von einer autokratischen Natur aus, die freilich unberechenbar und problematisch, doch zugleich hinsichtlich ihrer Kräfte und deren gestaltenden Fähigkeit eben auch einzigartig ist. In kühner Verwegenheit macht sich der junge Schiller nun auf den Weg, die dynamischen Bedingungen der lebenden Natur¹²⁴ aufzuspüren, der ihn zu der wohl hartnäckigsten und noch immer im Dunkeln liegenden Fragestellung der Philosophie, dem Leib-Seele-Problem führt.

2.2. Das Leib-Seele-Problem

Die Akademieschriften des jungen Schiller zeigen, dass hier eine begriffliche Erfassung der Welt anstrebt wird, die den cartesianischen Dualismus von *res extensa* und *res cogitans* zu überbrücken sucht. In einer besonders wirksamen Form stellt sich nun das Leib-Seele-Problem als Folgeproblem des cartesianischen Substanzdualismus, mit dem die begriffliche Einheit der Welt schroff auseinandergerissen wurde und sich die Möglichkeiten sowohl zu einer extrem idealistischen als auch zu einer extrem materialistischen Lösung des ontologischen Problems eröffneten. Die Leib-Seele-Verbindung wird unter diesem Vorzeichen in beiden seiner medizinisch-philosophischen Akademiedissertationen vom jungen Schiller zentral thematisiert.

Es wäre jedoch falsch zu behaupten, dass es vor Descartes keine Überlegungen zum Leib-Seele-Verhältnis gegeben hätte. Das Nachdenken, wie der Zusammenhang zwischen Leib und Seele zu erklären sei, geht vielmehr bis in die Antike zurück. Es handelt sich hierbei um eines der ältesten und faszinierendsten Fragestellungen der abendländischen Philosophiegeschichte überhaupt. Jedoch gewann durch Descartes jenes Problem um die Verhältnisbestimmung von Leib und Seele bzw. von Körper und Geist deutlich an Schärfe: Von nun an war eine völlig neue Situation entstanden, mit der Außenwelt und Innenwelt etabliert waren (vgl. Carrier/Mittelstraß 1989, 17). Die philosophische und naturwissenschaftliche Erklärung beider Welten und ihre Beziehung zueinander hing nun von der Lösung des als Leib-Seele-Problem formulierten Verhältnisses ab.

Das Problem forderte bereits im 18. Jahrhundert geradezu ein allumfassendes und fächerübergreifendes wissenschaftliches Forschungsprogramm heraus. Mit den Fragen, wie sich das mentale Leben des Menschen zu dem was im Körper und vor allem im Gehirn

¹²⁴ Vgl. Gerhardt (2002), 31. Dem Autor ist es hier daran gelegen, das Werden der kantischen *Philosophie des Lebens* aufzuzeigen. Ich greife seine Formulierung auf, um damit auf eine geistesgeschichtliche Parallele zwischen Kants und Schillers Denken aufmerksam zu machen.

vorgeht verhält und der, inwieweit sich dieses mentale Leben auf rein neuronale Prozesse zurückführen lässt, ist das *Leib-Seele-Problem* bis heute in der *Philosophie des Geistes* aktuell geblieben. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Körper und Geist berührt nach wie vor unser menschliches Selbstverständnis. Philosophen haben die unterschiedlichsten Auffassungen zu dieser Frage formuliert. Sie betrifft ein Thema, das sich heute mehr denn je interdisziplinären Auseinandersetzungen zu stellen hat. Seit die Neurobiologie im 20. Jahrhundert begann sich ähnlichen Themen zuzuwenden, gibt es eine rege Debatte zwischen Philosophen und Neurobiologen.

Das griechische Wort *psyche*, das mit Seele übersetzt wird, macht im antiken Philosophieren die Trennlinie zwischen belebter und unbelebter Natur aus. Die *Seele* und das *Leben* gehören damit in der Antike notwendig zusammen, wenngleich die Wesensbestimmung der Seele außerordentlich unterschiedlich ausfällt. Descartes bricht radikal mit dieser antiken Grundannahme. Nachdrücklich bestreitet er den notwendigen Zusammenhang zwischen Leben und Seele und spricht sich damit explizit gegen die Annahme aus, dass spezielle Kräfte und Vermögen der Seele zur Erklärung vitaler Vorgänge vonnöten seien. Nach seiner Auffassung seien vielmehr alle Vorgänge im lebenden Körper ebenso wie alle Ereignisse in der unbelebten Natur *mechanisch* erklärbar (vgl. Beckermann 2008, 8-19).

Im Spannungsverhältnis zwischen *Mechanismus* und *Animismus* wird diese Problemsituation seit dem 17. und 18. Jahrhundert sichtbar. Denn gegen die mechanistische Welt- und Naturauffassung, die zu dieser Zeit als das einschneidende Moment des Wissenschaftsfortschrittes galt, wurden bald Stimmen laut, dass mit der mechanistisch-deterministischen Betrachtungsweise allein die spezifische Qualität der Lebensvorgänge nicht zu erfassen sei. Vor diesem Hintergrund gewinnt das Leib-Seele-Problem Brisanz. Die Verbindung zwischen Körper und Geist wird so auch vom jungen angehenden Medikus Schiller – weitab von einer in der Philosophie häufig propagierten Leibverachtung – neu verhandelt. Die Sachlage wurde nun jedoch erheblich verzerrt, indem dieser wissenschaftshistorische Aspekt immer wieder isoliert und für ein materialistisches Schillerbild fruchtbar gemacht wurde.¹²⁵ Diese Perspektive ist nur bei völliger Ausblendung der von Schiller entschieden vorgetragenen Kritik am französischen Materialismus aufrechtzuerhalten. Ebenso wenig ist jedoch auch derjenige Standpunkt unreflektiert zu übernehmen, nach dem Schiller im Alternativschema Mechanismus versus Animismus schulmedizinisch als Stahlianer verortet wird.¹²⁶ Der vielstimmige anthropologische Diskurs

¹²⁵ Es mangelte nicht an Versuchen, ein materialistisches Schillerbild zu entwerfen. Vgl. zu diesem Interpretationsansatz: O. Müller (1859); Lange (1897), 26; Benesch (1954/55); Mette (1955); Mette (1960).

¹²⁶ Kaum minder problematisch erscheint die Konstruktion, Schiller im polarisierenden Muster als Anhänger Stahls zu bezeichnen. Vgl. hierzu: Bodamer (1952) 755f.; Sutermeister (1955), 12 u. 41f. – Beide Autoren berufen sich ausdrücklich (unberechtigterweise!) auf die Selbstbiographie von Friedrich Wilhelm v. Hoven. Hoven selbst aber spricht hier einzig von seiner eigenen Position, die er nur auf sich bezieht und nicht verallgemeinert wissen will (vgl. Hoven 1840, 46).

im 18. Jahrhundert, vor dessen Hintergrund Schillers medizinisch-philosophische Akademiedissertationen zu lesen sind, findet hier keine Beachtung. Dieses komplexe Geflecht heterogener Denkansätze ist jedoch in Schillers Jugendschriften deutlich zu spüren, womit wir zugleich einen ersten Einblick in einen tief verwurzelten Wesenszug von Schillers Denken erhalten: denn zeitlebens ist Schiller auf die Vermittlung zwischen Gegensätzen aus. Sein Geist nährte sich immer von zwei Strängen: dem der Idee und dem der Wirklichkeit menschlichen Lebens und Handelns, dem der Vernunft und dem der Sinnlichkeit, dem des Geistes und dem des Körpers.

2.2.1. Die Theorie der Mittelkraft – ein Versuch zur Vermittlung des scheinbar Unvermittelbaren

In seiner ersten wissenschaftlichen Probeschrift *Philosophie der Physiologie* aus dem Jahre 1779 entwirft Schiller seine Mittelkraft-Theorie. Er stellt sich damit zentral dem psychophysischen Problem, dem viele hundert Jahre alten Problem der Leib-Seele-Relation. Dabei wird der junge Schiller auf eine Reihe von hartnäckigen Fragen stoßen, die er in teilweise höchst eigenwilliger Manier zu beantworten versucht.

Der umfangreiche Originaltext, der ursprünglich in einer lateinischen und in einer deutschen Fassung vorlag, ist verloren gegangen. Uns steht einzig noch die deutschsprachige Abschrift des aus elf Paragraphen bestehenden ersten Kapitels zur Verfügung, die im Nachlass des ehemaligen Kommilitonen Karl Philipp Conz 1827 aufgefunden wurde. Dieses Fragment liefert uns jedoch einen bemerkenswerten Lösungsansatz zum Leib-Seele-Problem, in dem sich anthropologische Fragestellungen im Spannungsfeld von Philosophie und Medizin berühren.

A. Der Problemzusammenhang

Gleich im ersten Paragraph seiner *Philosophie der Physiologie* macht der junge Schiller die Bestimmung des Menschen zum Gegenstand seiner Betrachtung. Explizit stellt er seinen fachspezifischen Untersuchungen die zeitgenössische Bestimmungsformel voran. Mehrfach wurde in der Forschung darauf hingewiesen, dass die Frage nach der Bestimmung des Menschen wohl wie keine andere Wendung dafür geeignet sei, das philosophische Projekt der deutschen Spätaufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu bezeichnen. Zugleich wurde jedoch auch betont, dass der relativ durchgängige Gebrauch des Terminus „Bestimmung des Menschen“ nicht drüber hinweg täuschen dürfe, dass ausgerechnet das Terrain um die Frage der Bestimmung des Menschen zum Austragungsort tiefgreifender

Auseinandersetzungen vielschichtiger Strömungen der deutschen Spätaufklärung wurde (vgl. Zöller 2001, 477).

Mit der neuzeitlichen Frage nach der Bestimmung des Menschen denkt der junge Schiller die Einheit einer sinnlich-vernünftigen Doppelnatur, womit er von vornherein das Verhältnis des Menschen zu sich selbst *und* das zur äußeren Welt zentral thematisiert. Die Psychologie stellt die Parameter für diese zentrale Fragestellung bereit. Der tiefere Grund von Schillers Überlegungen ist, dass die Bestimmung des Menschen nichts Mechanisches, allein durch äußere Einwirkungen, sondern etwas durch spezifische innere Bedingungen Bewirktes ist.

Die Erscheinungen des Bewusstseins werden jedoch vom jungen Schiller nicht, so wie im cartesianischen *cogito ergo sum*, als unmittelbare Gegebenheiten angesehen. Das Psychische ist vielmehr in Lebenszusammenhänge eingebettet, die über die Grenzen der inneren Welt des Bewusstseins hinausgehen. Im Zusammenhang des Psychischen mit dem Physischen zeigt sich die Zugehörigkeit eines jeden psychischen Prozesses zum Individuum und seiner Beziehung zur äußeren gegenständlichen Lebenswelt. Diese wechselseitige Beziehung zwischen dem Psychischen und dem Physischen galt es nun, als psychophysisches Problem zu lösen. Der Problemzusammenhang wird vom jungen Schiller explizit formuliert:

Die Wirkungen, so außerhalb meinem Selbst vorgehen, sind Bewegungen der Materie. Alle Bewegung der Materie beruht auf der Undurchdringlichkeit, einer Eigenschaft derselben, die sie vom Geist, soviel wir von ihm wissen, besonders unterscheidet. Allein wenn der Geist nicht undurchdringlich ist, wie soll die Materie auf ihn wirken, die doch nur auf das Undurchdringliche wirkt? Tot muß ihm ja die lebenvolle Schöne der Schöpfung sein, tot schlummern seine tätige Kraft im unendlich fruchtbaren Wirkungskreis. Tot ist ihm ja die lebenvolle Schöne der Schöpfung nicht. Er ist glücklich. Er ist tätig. (SW V,252)

Es bedarf also einer Erklärungsmöglichkeit für die Genesis jenes Vermögens dessen „tätige Kraft“ nicht ungenutzt „im unendlich fruchtbaren Wirkungskreis“ schlummert. Mit dem Faktum, dass der reine Geist und die reine Möglichkeit nicht in ihrem Status verharren, galt es die Frage zu klären, wie aus der reinen, aktiven und unbewegten Potenz reale Bewegung entstehen kann.

Die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist, die es unter diesem Vorzeichen zu beantworten galt, bewegte sich im zeitgenössischen Diskurs zwischen zwei Polen: dem Dualismus und dem Monismus. Wobei sich zwischen diesen beiden Polen eine Vielzahl von Alternativen finden lassen. Hieran hat sich auch in unserer heutigen Debatte um das Leib-Seele-Problem nicht viel geändert, wenngleich eine weitaus komplexere Ausdifferenzierung der Positionen stattgefunden und sich zugleich die Gewichtung zugunsten eines materialistischen Monismus (der sich im 18. Jahrhundert, im Zuge des medizinischen Erfahrungswissens erst allmählich zu etablieren begann und auf heftige Widerstände stieß) verschoben hat.

Der Ausgangsfrage des Leib-Seele-Problems legt der junge Schiller einen Substanzdualismus zugrunde, womit er wie die große Mehrzahl der Philosophen und Ärzte dieser Zeit bei Aufrechterhaltung des ontologischen Dualismus zugleich eine Interaktion zwischen Körper und Seele annimmt. Damit tritt er sowohl dem psychophysischen Parallelismus als auch dem Okkasionalismus ablehnend gegenüber.

Das Problem der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele verstrickt sich jedoch in manifeste Schwierigkeiten. Das schwerwiegendste mit dieser Position verbundene Problem beruht auf der Frage, wie ein solcher Zusammenhang überhaupt gedacht werden kann. Wenngleich die Einheit von Körper und Seele ein Faktum ist, das uns im alltäglichen Leben als völlig selbstverständlich entgegentritt, so ist es jedoch theoretisch – als Frage, wie das Psychische in die neurophysiologischen Nervenverbindungen eingelassen ist – kaum nachzuvollziehen und bis heute nicht hinreichend beantwortet.

Die beiden Thesen, von denen der Student der Medizin ausgeht, machen den Problemzusammenhang der Leib-Seele-Relation im 18. Jahrhundert deutlich:

1. Das Körperliche und das Seelische sind zwei grundsätzlich verschiedene Substanzen.
2. Die körperlichen und die seelischen Phänomene interagieren.

Der junge Schiller vertritt die These von der *Substantialität der Seele*. Unter dieser Voraussetzung sieht sich jedoch vor allem die Annahme einer kausalen Interaktion zwischen Körper und Geist vor das grundlegende Problem gestellt, inwieweit der kausale Wirkzusammenhang zwischen nicht-physischen und physischen Substanzen überhaupt mit dem Kausalitätsbegriff zu vereinbaren ist. Denn diesem zufolge ist jede Wirkung in gewisser Weise bereits in ihrer Ursache enthalten. Wie soll jedoch Geistiges Körperliches und Körperliches Geistiges enthalten? Dies galt als die grundlegende Schwierigkeit des Substanzdualismus in der zeitgenössischen Diskussion um die Leib-Seele-Relation. Über den fundamentalen ontologischen Graben zwischen Physischem und Psychischem, der sich ausschließenden Verschiedenartigkeit zwischen Körper und Geist, hinweg konnte es keine Verknüpfung geben. Dem lag die damals vorherrschende Auffassung zugrunde, dass nur Gleichartiges aufeinander wirken könne.¹²⁷

Vor diesem Problemhorizont galt es, akzeptable Alternativen zu finden. Eine der frühesten geht auf Descartes selbst zurück. Als Konsequenz des cartesianischen Dualismus, mit dem der Geist (dessen Wesen im Denken besteht) und der Körper (dessen Wesen es ist, ausgedehnt zu sein) ihrem Wesen nach streng voneinander geschieden sind, ergibt sich das neuzeitliche Leib-Seele-Problem. Doch zugleich bilden diese beiden Substanzen im Falle des Menschen, nach Descartes, auch eine „substanzielle Einheit“ (vgl. Schmidt 2007, 35-

¹²⁷ Diese Kausalitätsvorstellung spielt in unserem heutigen Verständnis keine Rolle mehr. Daher ist es auch heute unumstritten, dass sich auf die Verschiedenartigkeit von Geist und Körper kein stichhaltiges Argument gegen eine psychophysische Wechselwirkung mehr gründen lässt. Stattdessen stehen funktionale Abhängigkeiten im Mittelpunkt (vgl. Carrier/Mittelstraß 1989, 171).

51).¹²⁸ Wie ist das zu verstehen? Scheinen sich doch beide Positionen zu widersprechen. Descartes Lösungsvorschlag zielt in eine Richtung, die uns in ähnlicher Weise Mitte des 18. Jahrhunderts als Antwort auf La Mettries *Der Mensch eine Maschine* (1747) im Materialismusstreit wieder begegnet.

Descartes unterscheidet zwischen dem Geist als unsterbliches, außerhalb der physischen Welt stehendem rein immateriellen Wesen und dem menschlichen Geist, der mit dem menschlichen Körper vermischt ist; und dem, neben dem Denken die Fähigkeit Empfindungen zu haben, zukommt (vgl. Descartes 1980, 220f.). Vermischen heißt in diesem Falle, dass der Geist – und *nur* der Geist mit dem Körper und nicht umgekehrt – sich mit dem Körper vermischt, und dabei eine seiner Eigenschaften, nämlich ausgedehnt zu sein (ohne dabei jedoch körperlich zu werden) annimmt. Ausdrücklich wird zwischen zwei Arten von Ausdehnung – die der Materie, die Undurchdringlichkeit impliziert und die der Seele, die nicht undurchdringlich ist – unterschieden (vg. Descartes 1949, 270-274). Die Pointe von Descartes Überlegungen, um die Ausführungen an dieser Stelle abzukürzen, ist, dass der Geist der ausgedehnt ist, nur den Geist bezeichnet, der Empfindungen hat. Descartes versucht mit diesem Konstrukt (auf dessen Ambivalenzen und Aporien hier nicht weiter eingegangen werden kann), den Begriff der psychophysischen Einheit zu begründen. Dabei wird zwar die Existenz des Körpers und des Geistes vorausgesetzt, jedoch lässt sich die psychophysische Einheit nicht einzig auf die Eigenschaften des Geistes und des Körpers reduzieren. Es ist eine neue, sprich emergente Eigenschaft hervorgebracht worden.

Als Antwort auf La Mettries *Der Mensch eine Maschine* (1747) veröffentlicht Friedrich Carl Casimir von Creuz 1754 seinen zweibändigen *Versuch über die Seele*, wo der cartesianische Gedanke in Form einer „unkörperlichen Ausdehnung“ (Creuz 1754. I, 48) der Seele – die bei Creuz ein ausgedehntes und raumfüllendes, aber zugleich unteilbares Wesen ist – wiederkehrt. Mit dieser Übertragung einer dem Körper zukommenden Eigenschaft, wird der Seele eine mittlere Stellung – ein Mittelding-Status – zugesprochen, mit dem eine Erklärung der „Vereinigung unserer Geister mit seinem Körper“ (ebd., 137) geliefert werden soll. Dabei bestreitet Creuz explizit den influxus corporis, da mit ihm mechanische Kausalität und Notwendigkeit in die Seele als „freiwirkendes Wesen“ (ebd., 34 u. 109f.) getragen würde. Der Einfluss der Seele auf den Körper ist jedoch durch die *geistige* Ausdehnung der Seele (vgl. ebd., 110) durchaus möglich.

Die Argumente des *Versuchs* von Creuz, mit denen die Seele als Mittelding entworfen wurde, tauchen bei Johann Friederich Oetinger – eine der Wortmeldungen im sogenannten Mittelding-Streit, der im „Schwäbischen Magazin“ des Jahres 1776 dokumentiert ist (vgl. Riedel 1985, 85-90), erneut auf. J.F. Oetinger versucht damit die Position seines Vaters

¹²⁸ Schmidt arbeitet im ersten Teil seines Textes die von Descartes konzipierte substanzielle Einheit von Körper und Seele im Falle des Menschen bei Aufrechterhaltung des Substanzdualismus heraus. Auf grundlegende Positionen dieses Aufsatzes wird sich meine kurze Darstellung über Descartes beziehen.

Friedrich Christoph Oetinger, der 1763 in einem seiner Hauptwerke, der *Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, jene die Seele als Mittelding entworfene Passage des *Versuchs* von Creuz abdrucken lies, um auf deren Grundlage den Problemzusammenhang der Interaktion heterogener Wesen deutlich zu machen, zu verteidigen. Im Kontext der Psychologie (und nicht mit Schwerpunkt auf die Theologie wie sein Vater) versucht Johann Friederich Oetinger die „strittige Ausdehnung der Seele zu erklären, ohne in einen Materialismus zu fallen“ (Oetinger 1776, 712). Dabei beruft er sich ausdrücklich auf das philosophische Lehrbuch (die *Institutiones*) des Tübinger Philosophen Ploucequet. Die Seele ist demnach zwar nicht körperlich, doch ist sie zur Kommunikation mit der Materie fähig. Hier taucht wieder die Annahme zweier Arten von Ausdehnung auf – auf die sich auch J.F. Oetinger explizit bezieht – mit der zwischen der Ausdehnung zusammengesetzter, teilbarer Körper und der der Seele unterschieden wird (vgl. Riedel 1985, 86ff.). Dieser Deutungsart liegt eine Materialisierung der Seele völlig fern. Im Unterschied dazu vertritt Abel die These von der Undurchdringlichkeit der Seele und strebt damit im Sinne der modernen Physiologie und Anthropologie eine *Teilmaterialisierung* der Seele an.¹²⁹

Keine der hier referierten Alternativen zur Lösung des Leib-Seele-Problems treffen bei Schiller auf Akzeptanz. Er versucht mit seiner Mittelkraft-Theorie eine neuartige Alternative anzubieten, indem er die funktionale Abhängigkeit von Ereignissen in den Mittelpunkt rückt, und dabei nach einem Strukturelement sucht, das Eigenschaften sowohl der Materie als auch des Geistes annehmen kann. Der Verschiedenartigkeitseinwand ist damit jedoch noch nicht behoben.

Oder endlich muß eine Kraft vorhanden sein, die zwischen den Geist und die Materie tritt und beide verbindet. Eine Kraft, die von der Materie verändert werden und den Geist verändern kann. Dies wäre also eine Kraft, die einesteils geistig, andernteils materiell, ein Wesen, das einesteils durchdringlich, andernteils undurchdringlich wäre, und läßt sich ein solches denken? – Gewiß nicht! (SW V, 253)

Die Problemsituation ist klar umrissen. Die immensen Schwierigkeiten zur Lösung des Leib-Seele-Problems sind deutlich kenntlich gemacht. Die geläufige, an der Mechanik orientierte, Kausalitätsvorstellung kann bei diesem Vorgang kaum aufrechterhalten werden. Die Vernetzung des Systems, die Beziehung zwischen physischen und psychischen Prozessen, verlangt nach neuartigen Strukturen.

¹²⁹ Einer der Wenigen, der gegenüber diesen Debatten einen völlig neuen Weg beschritt, war Immanuel Kant. Im Paralogismus-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* unterzieht der Königsberger Philosoph sowohl den Influxionismus als auch den Okkasionalismus und den psychophysischen Parallelismus (in Gestalt des Theorems der prästabilierten Harmonie) einer scharfsinnigen Kritik, die in allen dieser Fälle vor allem auf die Vorstellung von der *Substantialität* der Seele zielt.

B. Die Kritik

Bevor Schiller seine eigene Theorie vorstellt, bringt er vier Hypothesen zum Leib-Seele-Problem zur Diskussion, die er allesamt ablehnt. Deutlich werden die zeitgenössischen Forschungsprogramme zum Leib-Seele-Problem sichtbar, wobei die Gründe für Schillers Ablehnung der jeweiligen Konzeption höchst aufschlussreich sind.

Gleich zu Beginn nimmt der junge Schiller denjenigen Standpunkt kritisch ins Visier, mit dem die Möglichkeit einer die dualistische Alternative transzendierende Seinsform in Gestalt der Übertragung eines disjunktiven Attributes der Materie auf den Geist in Erwägung gezogen wird: „So muß entweder der Geist undurchdringlich sein können, ohne Materie zu sein. Aber wer vermag den Begriff der Materie von der Undurchdringlichkeit der Materie zu sondern?“ (SW V, 252) Wir treffen hier auf die Position mit der Schillers Philosophieprofessor Abel sympathisierte, und die sich vor dem eben eröffneten Problemhorizont um die Fragestellung einer zweifachen Art von Ausdehnung erschließt. Die zeitgenössische Mittelding-Debatte ist in Schillers Überlegungen offensichtlich eingelassen, wobei er jedoch einzig mit distanzierter Skepsis gegenüber der These von der Teilmaterialisierung beziehungsweise der Undurchdringlichkeit der Seele argumentiert. Die Positionen von Creuz, Oetinger und Ploucquet bleiben unberücksichtigt.

An zweiter Stelle lehnt Schiller eines der zeitgenössischen *monistischen* Forschungsprogramme, nämlich das eines *materialistischen* beziehungsweise *physikalischen Reduktionismus* – mit besonderer Heftigkeit – ab, was uns direkt in die Probleme der Materialismus-Diskussion ab Mitte des 18. Jahrhunderts führt.

Oder muß der Geist selbst Materie sein? Denken wär also Bewegung. Unsterblichkeit wäre ein Wahn. Der Geist müßte vergehen. Diese Meinung, mit Gewalt ersonnen, die Erhabenheit des Geistes zu Boden zu drücken und die Furcht einer kommenden Ewigkeit einzuschläfern, kann nur Toren und Böswichter betören; der Weise verhöhnet sie. (ebd.)

Hinter dieser schroffen Zurückweisung verbirgt sich ein grundlegendes Problem: Denn bereits im 18. Jahrhundert stand für die Neurophysiologen fest, dass der Geist und die Körpermaschine eng miteinander verknüpft sind, dass das Denken immer an die Aktivität von Nervenzellen im Gehirn gekoppelt ist. Doch nun war es nur noch ein kleiner Schritt, Gehirn und Geist für dasselbe zu halten, den Geist auf physiologisches Geschehen und damit auf den Körper zu reduzieren. Diese materialistische Sichtweise, mit der alle psychischen Phänomene auf Bewegung der Körperorgane zurückgeführt werden, findet sich bereits bei Hobbes und kehrt mit besonderer Schärfe in der französischen Aufklärung zurück. Zu Recht ist hier eine Ironie der Geistesgeschichte zu konstatieren. Denn ausgerechnet vom cartesianischen Dualismus aus hat sich eine derartige materialistische Sichtweise ausgebildet, womit ein Maschinenmodell des „ganzen Menschen“ entstand, nach dem auch die menschliche Seele als mechanische Funktion des Gehirns (La Mettrie) zu gelten habe (vgl. Carrier/Mittelstraß 1989, 31f.). – Entschieden versucht jedoch der junge Schiller, den

freien Geist vor diesem maschinellen Menschenbild in Sicherheit zu bringen.¹³⁰ Ein materialistisches Schillerbild macht sich vor diesem Hintergrund nur schwer verständlich.

Doch nicht nur die monistische Konzeption des Leib-Seele-Problems in Form des *materialistischen Reduktionismus* wird vom jungen Schiller heftig attackiert, sondern auch ihre umgekehrte Variante – der *idealistische Reduktionismus* Berkeleys, mit der vor dem Hintergrund des cartesianischen Dualismus behauptet wird, dass nur die denkende Substanz und ihre Wahrnehmung existiere – wird kritisch ins Visier genommen und kaum weniger heftig ablehnend begegnet. Diese an dritter Stelle umrissene Theorie, scheint uns jedoch vor ein Rätsel zu stellen. Die Forschung ist sich recht einig darüber, dass es sich hierbei um die prästabilisierte Harmonie im Sinne von Leibniz handle (vgl. u.a. Riedel 1985, 71f. u. Alt 2004. I, 159). Doch bereits J. Minor vertritt eine andere Meinung, der man bisher jedoch erstaunlicherweise in der Schillerliteratur nicht weiter nachgegangen ist. Wir wollen Schiller selber zu Wort kommen lassen:

Oder ist all unsere Vorstellung einer Welt ein einzig aus unserem eigenen Selbst hervorgesponnen Gewebe? Wir täuschen uns, wir träumen, so wir glauben, unsere Ideen und Empfindungen von außen zu empfangen. Wir sind unabhängig von der Welt, sie ist unabhängig von uns. Wir deuten kraft eines von Ewigkeit festgesetzten Zusammenklangs, wie zwei gleich aufgezugene Uhren auf eine Sekunde. So ist also die Welt ohne Absicht da. Freiheit und moralische Bildung sind Phantome. Meine Glückseligkeit ist Traum. Diese Meinung ist nichts als ein witziger Einfall eines feinen Kopfs, die er selbst nimmermehr glaubte. (SW V, 252f.)

Nach Minor handele es sich hier um Berkeleys Anschauung, „welche die Welt als eine bloße Vorstellung und Selbsttäuschung unseres Geistes betrachtet und unsere Glückseligkeit damit für einen Traum erklärt.“ (Minor 1890. I, 255f.) Minors Interpretation scheint plausibel. Berkeleys Position ist tatsächlich vom jungen Schiller klar umrissen¹³¹, nach der der sensualistische Ansatz Lockes radikalisiert ist und so Sein und Wahrgenommensein identifiziert werden, was letztendlich zum Immaterialismus und damit zur Reduktion der realen Außenwelt auf Wahrnehmungsgewohnheiten führt. – Bezeichnenderweise taucht jetzt die Metapher zweier synchron gehender Uhren auf, mit der Leibniz sein Theorem einer prästabilisierten Harmonie veranschaulicht.¹³² Inwieweit die an dieser Stelle vom jungen Schiller ins Spiel gebrachte Uhrenmetapher tatsächlich auf das von Leibniz vertretene

¹³⁰ Die Aktualität von Schillers Fragestellung zeigt sich in vielerlei Bemühungen der heutigen Geistes- und Humanwissenschaften, eine über die Disziplinen hinausgehende interdisziplinäre Interpretation des Menschen vorzulegen, mit der Geist und Hirnmaschine zu einem aufgeklärten Menschenbild zusammengeführt werden können (vgl. u.a. Gerhardt/Nida-Rümelin 2010).

¹³¹ Der irische Philosoph und Theologe George Berkeley schließt sich zunächst John Lockes Zweifel einer sicheren Erkenntnis einer außerhalb des Bewusstseins liegenden Welt an, denn Locke geht grundsätzlich davon aus, dass nur Ideen (Vorstellungen) unmittelbare Objekte unseres Bewusstseins sein können. Wenn Locke nun jedoch von seiner Grundannahme ausgehend, dass alle Ideen aus der Erfahrung stammen, durch die Veröffentlichung seines Essays *Versuch über den menschlichen Verstand* (1690) dem Empirismus ein systematisches Fundament gibt, so gelangt Berkeley zu einer dogmatisch-idealistischen Position, mit der er den substanziellen Charakter der Außenwelt kategorisch leugnet. Damit wird zwar die Wirklichkeit der Außenwelt nicht generell in Frage gestellt, doch mit der Leugnung ihrer materiellen Beschaffenheit kann die Welt nichts anderes als ein Traum sein, dessen feingesponnenes Gewebe wir für die Wirklichkeit halten. Die Außenwelt existiert nur als Inhalt unserer Vorstellungen, d.h. in ihrem Wahrgenommenwerden.

Theorem einer prästabilierten Harmonie verweist, muss unbeantwortet bleiben. Explizit scheint Schiller dem psychophysischen Parallelismus nicht entgegenzutreten, wenngleich er mit einigen seiner eigenen Grundannahmen kaum zu vereinbaren ist. Nicht nur, dass mit ihm konsequenterweise ein Konflikt zwischen den beiden Behauptungen einer strikten Entsprechung zwischen seelischen und körperlichen Geschehnissen einerseits und der einer Autonomie von Seelen- und Körperwelt andererseits unweigerlich entsteht. Vielmehr wird mit der Annahme einer Autonomie des psychischen und des physischen Bereichs die psychophysische Wechselwirkung kategorisch ausgeschlossen, eine Annahme die bereits im 18. Jahrhundert durch nichts gestützt war und folglich dem Medizinstudenten Schiller als völlig unplausibel gelten musste. Weit weniger unplausibel macht sich jedoch die metaphysische These der *Monadologie* von Leibniz, mit der sich die Repräsentanz des Universums in jeder Monade begründen lässt, in Schillers Jugendphilosophie aus.

Zum Schluss wird schließlich tatsächlich einer derjenigen dualistischen Alternativen ins Wort geredet, die als Reaktion auf die hartnäckigen Probleme der Influxus-Theorie entstanden und einen nicht-interaktionistischen Substanzdualismus vertreten – dem Okkasionalismus:

Oder ist es der unmittelbare Einfluß der göttlichen Allmacht, der der Materie die Kraft auf mich zu wirken gibt. Jede meiner Vorstellungen ist also ein Wunder und widerspricht den ersten Naturgesetzen. – Hat man dadurch den Schöpfer mächtiger vorstellen wollen, so hat man sich erstaunlich geirrt. Wunder verraten einen Mangel im Plan der Welt. Schwach wie ein menschlicher Künstler, muß der Schöpfer an allen Orten helfen. Noch wär er groß, aber ich kann mir ihn größer noch denken; noch vortrefflicher sein Werk. Er ist trefflich, aber nicht vollkommen: Er ist groß, aber nicht der Unendlich. (SW V, 252)

Der Okkasionalismus, der ein Substanzdualismus ist, jedoch die Interaktion zwischen beiden Substanzen ausschließt, geht insbesondere auf Arnold Geulincx (1624-1669) und Nicolas Malebranche (1638-1715) zurück. Wie der Parallelismus geht auch der Okkasionalismus davon aus, dass es zwischen geistigen und körperlichen Zuständen eine systematische Entsprechung gebe. Diese wird jedoch nicht wie im Parallelismus auf eine von Gott auf Ewigkeit eingerichtete prästabilierte Harmonie zurückgeführt, sondern als jeweils aktueller Eingriff Gottes herbeigeführt. Schiller weist sie als Beleidigung der Allmacht und Weisheit des Schöpfers zurück.

Die Tragweite, die Schiller seinem Plan zur *Philosophie der Physiologie* zugrunde legt, wird über die Gründe der Ablehnung der zur Diskussion gestellten Hypothesen deutlich. Die Idee der Unsterblichkeit, die der Freiheit und die der Gottheit werden jeweils in der zur

¹³² Zur Erklärung einer andauernden Korrespondenz zwischen *res extensa* und *res cogitans* tritt bei Geulincx bereits die Metapher zweier synchron gehender Uhren auf. Vgl.: Carrier/Mittelstraß (1989), 21. Dieses Bild wird später von Leibniz zur Veranschaulichung seines Theorems einer prästabilierten Harmonie verwendet. Es kann demnach nicht als Garant für eine eindeutige Zuordnung von Theorien gelten. Wenn bei Geulincx nun die Uhrenmetapher so zu verstehen ist, dass der gleiche Klang der beiden Uhren durch jeweils aktuelle synchronisierende Eingriffe des Schöpfers herbeigeführt wird, so wird von Leibniz das Uhrengleichnis zur Veranschaulichung eines von Gott auf Ewigkeit herbeigeführten Gleichklangs zwischen Leib und Seele herangezogen.

Sprache gebrachten Theorie verletzt. Wir haben es hierbei mit metaphysischen Stammbegriffen und daher mit den Kardinalfragen, den letzten Fragen der Metaphysik zu tun; mit denen die Vernunft auf eine absolute Substanz, auf die Vollendung setzt, demgegenüber das Materielle versagt.

Wenngleich Schillers Mittelkraft-Theorie am aktuellen Stand der zeitgenössischen Neurophysiologie anknüpft, so können wir uns kaum einzig im Untersuchungsfeld dieser medizinischen Disziplin bewegen. Denn diese vom angehenden Mediziner zum Fundament seiner Argumentation gewählten metaphysischen Grundpfeiler sind im Hinblick auf naturwissenschaftliche Forschungen ohne Bedeutung. Im Gegenteil, der Rekurs auf immaterielle Entitäten verletzt vielmehr die Grundmaxime empirischer Forschung. Ihre Wichtigkeit erhalten diese Sätze erst auf der Ebene der Willensbestimmung, im Bereich der Moralität. – Bei aller Unzulänglichkeit der gegebenen Antworten, sind es vor allem die aufgeworfenen Fragen, die den Charakter von Schillers Jugendschriften bestimmen.

C. Der Neuansatz: die Mittelkraft- Idee

Mit dem Ausgangspunkt der „Wirkung der Materie auf den Geist“ (SW V, 252) wird die von der zeitgenössischen Anthropologie im Sinne Platners ins Zentrum gerückte Frage nach dem *Commercium mentis et corporis* vorrangig von der physiologischen Seite her von Schiller in seiner *Philosophie der Physiologie* zentral thematisiert. Unter diesem Blickwinkel wird sowohl die Hypothese einer Teilmaterialisierung der Seele (als mögliche, die dualistische Alternative transzendierenden Seinsform) als auch die beiden zeitgenössischen monistischen Forschungsprogramme des Leib-Seele-Problems in Form des materialistischen und idealistischen Reduktionismus, und darüber hinaus die dualistische Alternative in Form des anti-interaktionistischen Okkasionalismus zurückgewiesen.

Unter Beibehaltung des ontologischen Dualismus ist Schiller der Theorie des *Commercium mentis et corporis* verpflichtet, mit der exakt die Fragestellungen bezeichnet werden, die jenes Gebiet umreißen, das Platner als Gegenstand der zeitgenössischen Anthropologie neu definiert. Fatalerweise finden sie auch bei ihm keine hinreichende Beantwortung. Vor allem ist es die physiologische Seite, die sich in Platners erkenntnistheoretisch orientierten Anthropologie mit hartnäckigen Fragen konfrontiert sieht. Das psychophysische Problem galt es von dieser Seite aus zu lösen, ohne dabei jedoch in das gefährliche Fahrwasser des dogmatischen Materialismus zu geraten. Auch Schiller war sich durchaus bewusst, auf welch riskanten Terrain er sich bewegt:

Ich bin in einem Feld, wo schon mancher medizinische und metaphysische Don Quichotte sich gewaltig herumgetummelt hat und noch itzo herumtummelt. [...] Ich selbst bin durch tausend Zweifel einmal zu der festen Überzeugung gekommen, daß die Mittelkraft in einem unendlich feinen, einfachen, beweglichen Wesen wohne, das im Nerven, seinem Kanal, strömt und welches ich nicht elementarisches Feuer, nicht Licht oder Äther, nicht elektrische

oder magnetische Materie, sondern den Nervengeist heiße. Und also heiße in Zukunft die Mittelkraft. (ebd., 255ff.)

Ausdrücklich wird auf das Moment der Energie, einer Konstellation von inneren Kräften der Akzent gelegt. Das Festhalten am dualistischen Denkschema hindert Schiller zwar daran, sich einen klaren Begriff vom Wesen der Mittelkraft machen zu können, doch ist sie als eine Energie, die dem potentiellen Geist Dasein verleiht unentbehrlich. Ohne sie müsste der Geist als reine Potenz unweigerlich untätig verkümmern – durch ihren „Verlust“ ein „Riß zwischen Welt und Geist“ (ebd., 253) entstehen.

Bei seiner Suche nach einem Bindeglied zwischen der Materie und dem Geist orientiert sich Schiller am aktuellen Stand der zeitgenössischen Neurophysiologie. Die Verbindung wird funktional über eine nervale Brücke hergestellt: „Die Mittelkraft wohnt im Nerven. Dann wann ich diesen verletze, so ist das Band zwischen Welt und Seele dahin.“ (ebd., 255) Schiller knüpft an die gerade im Entstehen begriffene, auf Albrecht von Haller zurückgehende, neuropathologische Schule William Cullens an, die in der Karlsschulmedizin in erster Linie durch Johann Friedrich Conbruch präsent war und deren neurophysiologischen Ansatz auch die „philosophischen Ärzte“ aufgeschlossen gegenüber.

Doch wenn Haller und seine Fachkollegen nun in betonter Zurückhaltung jede Hypothese hinsichtlich des Wesens der so genannten Nervenflüssigkeit ablehnen – selbst „einen Nahmen“ möchte Haller „diesem Saft nicht geben“ (Haller 1781, 237) – sich auf streng experimentell-empirischem Standpunkt auf eine rein physiologische Beschreibung der intranervalen Reizfortpflanzung beschränken, beschäftigt den jungen Schiller gerade die Frage nach dem „Wie“ des Substanzen transformierenden Vorgangs – d.h. die bis zum heutigen Tage höchst brisante Frage, wie aus Materie Bewusstsein entsteht.

Mit dem Prozess des Übergangs vom Materiellen ins Geistige, dem Verhältnis des mentalen Lebens des Menschen zu seinem Körper, stößt Schiller auf ein Problem, das auch gegenwärtig kaum gelöst ist. Die Dualität überführt er dabei in eine Dreistufigkeit, einem Grundgedanken der modernen Kybernetik, die damit den Kausalnexus in einem System relativiert. Die Mittelkraft kann als materiell-immaterieller Trägerprozess gedeutet werden, dem das Vermögen innewohnt, Muster zu transportieren. Die Vermittlungsfunktion ergibt sich aus ihrer psychophysischen Merkmalsentsprechung.

Unter diesem Blickwinkel müssen auch die zeitgenössischen psychophysiologischen Hypothesen, die das Zwei-Substanzen-Schema zu überwinden suchen, differenziert betrachtet werden. Den Anthropologiebegriff den Platner 1772 konzipiert und der wie Nowitzki überzeugend herausgearbeitet hat, „aus einem starren antinomischen Mechanismus-Animismus-Denken“, einer „starren Opposition, die ein Drittes neben Mechanismus und Animismus nicht kennt“ (Nowitzki 2003, 181), resultiert, gilt es dabei kritisch unter die Lupe zu nehmen. Die Problemlage, auf die uns Unzer auf der Grundlage seiner seit den 1750er Jahren bezogenen Äquidistanz sowohl gegenüber Stahls Animismus

als auch dem gegenüber Hoffmanns Mechanismus hinzuweisen versucht (vgl. Unzer 1750, Unzer 1768 u. Unzer 1771a), findet sich in Schillers Mittelkraft-Theorie wieder. Der Nerv bezeichnet dabei ein dynamisches Zentrum, dem Schiller eine Kraft zuordnet, mit der er den Hiatus zwischen Mechanismus und Animismus zugunsten eines psychophysischen Vitalismus zu überbrücken versucht.

D. Fazit

Schillers Mittelkraft-Theorie konnte jedoch, obwohl sie auf eine funktional bestimmte Idee des neuronalen Vermittlers zurückgreift, vom Standpunkt einer erfahrungswissenschaftlichen Medizin nicht zugestimmt werden. Die Dissertation wird von allen drei zuständigen medizinischen Fachgutachtern einhellig abgelehnt. – Ihre spekulative Tendenz mag dafür ebenso wie der aus einer „jugendlich-kecken Individualität“ erwachsende „Trieb der Polemik“ (Weltrich 1899, 257) Ausschlag gegeben haben.

Die Tragweite des Vorhabens, das sich der junge Schiller auferlegt, ist jedoch enorm. Es berührt interdisziplinäre Fragestellungen um eine gemeinsame Sprache für das menschliche Selbstverständnis, die in brisanter Weise auch heute Geistes- und Humanwissenschaftler und mit ihnen Naturwissenschaftler unterschiedlichster Disziplinen bewegen. Insbesondere gilt es, den freien Geist vor dem naturwissenschaftlichen Reduktionismus, einem durch die moderne Neurobiologie zunehmend geprägten maschinellen Menschenbild, zu retten.

Eine Schlüsselfunktion kommt dabei bereits den drei heftig ausgetragenen Kontroversen im 19. Jahrhundert zu, mit denen das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Weltanschauung zentral zur Debatte steht: der Materialismus-Streit der 1850er Jahre, der Darwinismus-Streit der 1860er Jahre und schließlich der Ignorabimus-Streit der 1870er Jahre. Bei aller Unterschiedlichkeit dieser Auseinandersetzungen, wurde gemeinsam um die weltanschauliche Autorität der Naturwissenschaften, d.h. um deren Anspruch alleinige Basis eines allumfassenden Weltbildes zu sein, debattiert. Die dritte Kontroverse, der 1872 von Emil du Bois-Reymond ausgelöste Ignorabimus-Streit, brachte jedoch einen gewissen Umschlagspunkt in die Debatte hinein. Jetzt wurden unüberwindliche Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zur Sprache gebracht. In seinem Vortrag „Über die Grenzen der Naturerkenntnis“, den der Physiologe Emil du Bois-Reymond auf einer Tagung der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte in Leipzig gehalten hat, erklärt er das Bewusstsein zu einer grundsätzlichen Grenze der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und zeigt die unzulängliche Argumentation der Materialisten für die Einheit von Gehirn und Seele auf. Denn Vogt, Moleschott und Büchner¹³³ begnügten sich damit, die

¹³³ Im Rahmen des so genannten Materialismus-Streites wurde erstmalig der Anspruch der Naturwissenschaften, alleinige Basis eines umfassenden Weltbildes zu sein, in einer breiten öffentlichen Kontroverse publikumswirksam geltend gemacht. Carl Vogt, Ludwig Büchner und Jakob

Abhängigkeit der Seelenfunktionen von denen des Gehirns zu betonen, die zumal durch experimentelle Tierversuche bestätigt war. Wie letztendlich das Gehirn Bewusstsein erzeuge, hatte für sie keine Relevanz:

Uebrigens kann es für die Zwecke dieser Untersuchung ziemlich gleichgültig erscheinen, ob und auf welche Weise eine Vorstellung darüber möglich ist, wie die seelischen Erscheinungen aus materiellen Verknüpfungen oder Thätigkeiten der Gehirnssubstanz hervorgehen, oder wie stoffliche Bewegung in geistige umschlägt. Es genügt zu wissen, daß materielle Bewegungen durch Vermittlung der Sinnesorgane auf den Geist wirken. (Büchner 1855, 181)

Der Nachweis von Abhängigkeitsbeziehungen ist jedoch für Du Bois-Reymond unzureichend dafür, das Bewusstsein auf das Gehirn zu reduzieren. Er bezweifelt die Möglichkeit einer reduktionistischen Erklärung mentaler Phänomene; d.h. unserer subjektiven Empfindungen, unserer Entscheidungsfreiheit und der Erfahrung unseres autonomen Selbst. Zugleich ist er aber von einer körperlichen Genese des Seelischen überzeugt. Die Genese selbst jedoch, d.h. der Übergang von physikalisch-chemischen Prozessen zu denen des Bewusstseins, entzieht sich prinzipiell der naturwissenschaftlichen Erkenntnis:

Dies Neue, Unbegreifliche ist das Bewußtsein. Ich werde jetzt, wie ich glaube, in sehr zwingender Weise dartun, daß nicht allein bei dem heutigen Stand unserer Kenntnis das Bewußtsein aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärbar ist, was wohl jeder zugibt, sondern auch, daß es der Natur der Dinge nach aus diesen Bedingungen nie erklärt sein wird. Welche denkbare Verbindung besteht zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome in meinem Gehirn einerseits, andererseits den für mich ursprünglichen, nicht weiter definierbaren, nicht wegzuleugnenden Tatsachen: ‚Ich fühle Schmerz, fühle Lust; ich schmecke Süßes, rieche Rosenduft, höre Orgelton, sehe Rot‘ und der ebenso unmittelbar daraus fließenden Gewißheit: ‚Also bin ich‘?. Es ist eben durchaus und für immer unbegreiflich, daß es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff-u.s.w. Atomen nicht sollte gleichgültig sein, wie sie liegen und sich bewegen, wie sie lagen und sich bewegten, wie sie liegen und sich bewegen werden. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus ihrem Zusammensein Bewußtsein entstehen könne. (Du Bois-Reymond 1974, 71)

Unschwer ist genau die Problemsituation wiederzuerkennen, mit der sich bereits der junge Schiller im Jahre 1779 konfrontiert sah. Wenngleich sich die Mehrzahl der Ärzte und Philosophen im 18. Jahrhundert vom Materialismus abgrenzten und an der Immaterialität der Seele festhielten, so begünstigte vor allem die gerade im Entstehen begriffene Neurophysiologie jenes maschinelle Menschenbild, unter dessen Vorzeichen die mechanische Psychologie in den 1770er Jahren in Deutschland Hochkonjunktur hat. Ganz gezielt wird dabei auf die neuronalen Korrelate geschaut, um so die Modifikationen der Seele aus den Gehirnveränderungen zu beschreiben. Eine Vielzahl von Verstandesoperationen werden naturwissenschaftlich zu erklären versucht und damit das Denken denselben mechanischen Erklärungsmustern wie der der Körperwelt unterzogen. Der Ursprung des

Moleschott waren wohl die radikalsten Vertreter jenes naturwissenschaftlichen Materialismus, in dessen Kontext die Tragfähigkeit der Philosophie als Basis eines zeitgemäßen Weltbildes zur Debatte stand. Der Streit fand keine Lösung. Viele der damaligen Argumente und Fehleinschätzungen finden sich in unseren heutigen Debatten wieder, sodass die Frage, was Naturwissenschaft eigentlich zu leisten vermag, nichts an ihrer Aktualität verloren hat.

Seelischen selbst, d.h. die physiologische Seite des *Commercium mentis et corporis*, musste unter dieser Voraussetzung rätselhaft bleiben.

Die Erfahrung des Scheiterns am Projekt einer naturwissenschaftlichen Erklärung des Seelischen verstärkt sich im 19. Jahrhundert und damit auch das Bewusstsein dafür, dass der Anspruch der Naturwissenschaften, dem Phänomen des Lebens mit mechanischen Erklärungsmustern beizukommen, bisher nicht Rechnung getragen werden konnte:

Wir besitzen für das Rätsel des Lebens erst die Hälfte der Lösung: wir haben in den letzten 50 Jahren einen Einblick gewonnen in seinen Mechanismus, in die physikalischen und chemischen Kräfte, die denselben bewegen; aber es treten uns in den lebenden Organismus Triebkräfte entgegen, die zwar auch mechanischer Natur sein müssen, da sie Körperliches in Bewegung setzen, die wir aber in Componenten bekannter *Atom-* und *Molekülkräfte* nicht zerlegen können. (Cohn 1886, 718)

Und ernüchternd fasst Karl Jaspers einige Jahrzehnte später die zeitgenössische Bilanz in der Frage nach dem Seelischen in seiner *Allgemeinen Psychopathologie* (1913) so zusammen, dass zwar die Neurologie bisher erkannte, „daß die Großhirnrinde das dem Seelischen nächst zugeordnete Organ ist“ und „in der Lehre von den Aphasien, Agnosien und Apraxien die höchsten Etappen ihres Forschungsweges erreicht“ habe, „aber es scheint beinahe, als wenn, je weiter sie kommt, desto weiter das Seelische von ihr zurückwiche.“ (Jaspers 1913, 5)

Die Frage, wie aus Materie Bewusstsein entsteht, sieht sich bis heute vor hartnäckigen Schwierigkeiten gestellt. Dass das dahinterstehende Leib-Seele-Problem Philosophen, Psychologen und Neurobiologen auch heute noch beschäftigt, macht deutlich, dass es bislang ungelöst geblieben ist. Das alte Problempotential lebt, wenn auch in einem neuen Gewand, weiter. Die gegenwärtigen Debatten sind denen, wie sie unter den Nachcartesianern im 18. Jahrhundert entflammten, verblüffend ähnlich.

Vor dem Problemhorizont seines Jahrhunderts wendet sich Schiller nun in seiner zweiten medizinisch-philosophischen Dissertation *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780) erneut dem Leib-Seele-Problem zu, um es unter einem neuen Blickwinkel zu lösen.

2.2.2 Ein „wunderbarer und merkwürdiger“ Zusammenhang zwischen Körper und Geist – Die Sympathie im Kontext einer organischen Ganzheit

Der junge Schiller geht den mit der *Philosophie der Physiologie* (1779) begonnenen Weg im *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780) weiter. Wieder wird die Leib-Seele-Relation zentral thematisiert und dabei erneut die

Bestimmungsformel, jetzt jedoch in einer wesentlich zurückhaltenderen Diktion als noch ein Jahr zuvor, zum Ausgangspunkt gewählt:

Alle Anstalten, die wir in der sittlichen und körperlichen Welt zur Vollkommenheit des Menschen wahrnehmen, scheinen sich zuletzt in den Elementarsatz zu vereinigen: Vollkommenheit des Menschen liegt in der Übung seiner Kräfte durch Betrachtung des Weltplans; und da zwischen dem Maße der Kraft und dem Zweck, auf den sie wirkt, die genaueste Harmonie sein muß, so wird Vollkommenheit in der höchstmöglichen Tätigkeit seiner Kräfte und ihrer wechselseitigen Unterordnung bestehen. (SW V, 291)

Die Formel beinhaltet zwei Aspekte, die das Lösungsmuster zur Leib-Seele-Problematik grundieren. Der *Kraft-Begriff* und der *Begriff der höchsten Proportionalität der Teile zu einem Ganzen* verweisen auf ein Naturverständnis, das Schiller bereits seiner ersten wissenschaftlichen Probeschrift zugrunde legt. Die gesamte belebte Natur, einschließlich die des Menschen, ist als eine nach einem inneren Prinzip organisierte Einheit zu begreifen. Diese neue Merkmalsbestimmung der Natur resultiert aus jener bereits deutlich gemachten Unzufriedenheit sowohl dem zeitgenössischen Mechanismus als auch dem des Animismus gegenüber. Denn nicht nur, dass dem Mechanismus des frühen 18. Jahrhunderts aktive, vitale Kräfte in der Natur selbst entgegengesetzt wurden, sondern auch dem zeitgenössischen Animismus stand man ablehnend gegenüber. Der *Vitalismus* der Aufklärung¹³⁴ – so wie wir gleich anhand von Schiller sehen werden – zeigt sich recht unerbittlich in seiner Zurückweisung von dessen spiritualistischen und idealistischen Tendenzen, mit denen letztendlich der Geist über die Materie erhoben wird.

Der junge Schiller wählt jetzt jedoch einen neuen Zugang. Auf kühne Hypothesen, die sich dem Erfahrungsurteil entziehen, wird größtenteils verzichtet, der Rekurs auf immaterielle Entitäten vermieden. Die spekulative Mittelkraft-Theorie wird nicht mehr erwähnt. Schiller beschränkt sich mehr oder weniger auf die Beschreibung der empirisch wahrnehmbaren Korrelation von körperlichen und seelischen Phänomenen.

A. Die „Mittellinie der Wahrheit“ und die Rehabilitierung der Körperlichkeit

Unmissverständlich führt uns Schiller gleich in der Einleitung seiner Studie zu dem ihn bewegenden Problemhorizont – und damit zu seinem eigenen Anthropologieverständnis – hin:

Schon mehrere Philosophen haben behauptet, daß der Körper gleichsam der Kerker des Geistes sei, daß er solchen allzusehr an das Irdische hefte und seinen sogenannten Flug zur Vollkommenheit hemme. Wiederum ist von manchen Philosophen mehr oder weniger bestimmt die Meinung gehegt worden, daß Wissenschaft und Tugend nicht sowohl Zweck als Mittel zur Glückseligkeit seien, daß sich alle Vollkommenheit des Menschen in der Verbesserung seines Körpers versammle. (SW V, 290)

¹³⁴ Vgl. zum „Vitalismus der Aufklärung“: Reill (1996), 52ff.

Dieser Blick auf die Geschichte der Philosophie veranlasst den jungen Schiller, unter dem anschaulichen Titel des *Commercium mentis et corporis*, eine Schiefelage im Verhältnis zwischen Geist und Körper zu korrigieren. Mit eindringlicher Betonung seines Anliegens, „die Mittellinie der Wahrheit desto gewisser zu treffen“, setzt der *Versuch* zunächst mit einer Distanzierung von beiden genannten Systemen ein, um daraufhin sein eigentliches Anliegen zu formulieren:

Mich deucht, es ist dies von beiden Teilen gleich einseitig gesagt. [...] Es ist demnach hier, wie überall, am ratsamsten, das Gleichgewicht zwischen beiden Lehrmeinungen zu halten, um die Mittellinie der Wahrheit desto gewisser zu treffen. Da aber gewöhnlicherweise mehr darin gefehlt worden ist, dass man zuviel auf die eigene Rechnung der Geisteskraft, insofern sie außer Abhängigkeit von dem Körper gedacht wird, mit Hintansetzung dieses letztern geschrieben hat, so wird sich gegenwärtiger Versuch mehr damit beschäftigen, den merkwürdigen Beitrag der Körpers zu den Aktionen der Seele, den großen und reellen Einfluß des tierischen Empfindungssystems auf das Geistige in ein helleres Licht zu setzten. (ebd.)

Der „Beitrag des Körpers zu den Aktionen der Seele“ ist aus den genannten Gründen das zentrale Thema dieser Dissertation. Der *Versuch* erörtert das *Commercium*-Problem in zwei Hautteilen: „A. Physischer Zusammenhang“ und „B. Philosophischer Zusammenhang“. Im ersten Teil wird zunächst die „physische Notwendigkeit“ betrachtet, auf deren Fundament erst „die höheren moralischen Zwecke, die mit Beihülfe der tierischen Natur erreicht werden“ (ebd., 291) zu erforschen sind.

In diesem Anliegen finden wir bereits einen der Ansatzpunkte für Schillers spätere Kritik an der aufgeklärten Kultur und Gesellschaft, die er in den ersten Briefen seiner Erziehungsschrift deutlich formuliert. Der Mensch, der seine *Natur* unvermittelt zugunsten einer *abstakten Vernunft* aufgibt, opfert damit die Mannigfaltigkeit seines konkreten wirklichen Lebens. Untrennbar ist hier die Forderung nach „Ausbildung des Empfindungsvermögens“ als „das dringendere Bedürfnis der Zeit“; d.h. die nach einer „vollständigen anthropologischen Schätzung, wo mit der Form auch der Inhalt zählt und die lebendige Empfindung zugleich eine Stimme hat“ eingelassen (SW V, 579, 592 u. 577) – denn die Empfindungen bezeichnen eine eigenständige Weise, sich die Welt wertend zugänglich zu machen

Mit Hilfe eines Gedankenexperimentes – mit dem er Geist und Körper des Menschen zunächst trennt, um sie daraufhin wieder zusammen zu setzten – stellt Schiller die Verbindung zwischen den beiden Hautteilen des *Versuchs* her:

Die sicherste Methode, einiges Licht auf diese Materie zu werfen, mag vielleicht folgende sein: Man denkt sich vom Menschen alles weg, was Organisation heißt, das ist, man trennt den Körper vom Geist, ohne ihm jedoch die Möglichkeit, zu Vorstellungen zu gelangen und Handlungen in der Körperwelt hervorzubringen, abzuschneiden, und untersucht dann, wie er in Wirkung gekommen, wie er seine Kräfte entwickelt, was für Schritte er wohl zu seiner Vollkommenheit würde getan haben; [...] Nun betrachte man das Kind, das hieße nach der Voraussetzung einen Geist, der die Fähigkeit, Ideen zu formieren, in sich begreift, aber diese Fähigkeit itzt zum erstenmal in Übung bringen soll. Was wird ihn zum Denken bestimmen, wenn es nicht die daraus entspringende angenehme Empfindung ist, was kann ihm die

Erfahrung dieser angenehmen Empfindung verschafft haben? [...] Ferner, was kann ihn zur Betrachtung der Welt einladen? nichts anders als die Erfahrung ihrer Vollkommenheit, insofern sie seinen Trieb zur Aktivität befriedigt und diese Befriedigung ihm Vergnügen gewähret; was kann ihn zu Übung seiner Kräfte determinieren? nichts als die Erfahrung ihres Daseins, aber alle diese Erfahrungen soll er ja zum erstenmal machen. – Er müßte also von Ewigkeit her tätig gewesen sein, und dieses ist wider den angenommenen Fall, oder er wird ewig niemals in Tätigkeit kommen, [...] Itzt setze man zu dem Geiste das Tier. Man verflechte die beiden Naturen so innig, als sie wirklich verflochten sind, und lasse ein unbekanntes Etwas, aus der Ökonomie des tierischen Leibes geboren, die Empfindungskraft anfallen, – man versetze die Seele in den Zustand des physischen Schmerzens. Das war der erste Stoß, der erste Lichtstrahl in die Schlummernacht der Kräfte, tönender Goldklang auf die Laute der Natur. Itzt ist *Empfindung* da, und *Empfindung* war es ja nur allein, was wir vorhin vermißten. Diese Art von Empfindung scheint mit Absicht recht dazu gemacht zu sein, alle jene Schwierigkeiten zu heben. [...] hier vertritt die Modifikation in dem körperlichen Werkzeug die Stelle der Ideen, und so hilft tierische Empfindung das innere Uhrwerk des Geistes, wenn ich so sagen darf, in den Gang bringen. Der Übergang von Schmerz zu Abscheu ist Grundgesetz der Seele. Der Wille ist tätig, und die Tätigkeit einer einzigen Kraft ist hinlänglich, alle übrigen in Wirkung zu setzen. (SW V, 298f.)

Wir wollen dieses recht umfangreich ausgefallene Zitat – mit Blick auf die darauffolgenden Paragraphen – nutzen, um wesentliche Aspekte von Schillers *Versuch* zu hinterfragen.

Der menschliche Körper wird nicht länger mehr nur als etwas rein Passives betrachtet, sondern ist gleichwohl der Seele mit einer eigenen Wirkungskraft versehen. Die Frage nach dem Wesen und dem Sinn des Empfindens wird unter diesem Vorzeichen neu gestellt, womit die schroffe Gegenüberstellung von passiver Materie und aktivem Geist fallen gelassen wird. Philosophisch relevant wurden die Empfindungen durch die Einsicht in deren eigenständige Dynamik. Empfindungen, Affekte und Leidenschaften werden unter dieser Voraussetzung nicht mehr als Laster, sondern als physische Notwendigkeit positiv in ihr Recht gesetzt. Von Schiller werden die Empfindungen im *Versuch* als „tierische“ und „geistige“ thematisiert. Das verbindende Element ist der Begriff des Lebens.

Mit der „tierischen Empfindung“ wird die Existenz einer sich selbst aktivierenden Kraft in der belebten Natur geltend gemacht. Die tierische Empfindung, die ein zwischen der Materie und der Seele liegendes Vermögen ist, zeichnet sich sowohl von der einen als auch von der anderen durch besondere Eigentümlichkeiten aus. Mit ihr wird einmal mehr die Notwendigkeit einer inneren Verbindung der Dinge betont, die durch „Sympathie“ und Funktion miteinander zusammenhängen. Geist und Materie, die zwar nicht identisch sind, sind jedoch aufs Engste miteinander verbunden. In diesem Kontext – und das ist wesentlich – rekurriert der junge Schiller auf die Historizität der natürlichen Dinge, indem er die entworfene Hypothese seines Gedankenexperimentes gleich im Anschluss daran in den §§ 10 und 11 anhand des Ontogenese-Phylogeneses-Modells empirisch verifiziert. In diesem dynamischen Modell werden Veränderungen nach einem Muster betrachtet, das dem von Zeugung, Wachstum und Entwicklung nachgezeichnet ist.

Die organischen Besonderheiten bilden die Voraussetzung für die individuelle und kulturelle Handlungsfähigkeit des Menschen. Mit Nachdruck betont der junge Schiller die biogenetische Verankerung menschlichen Handelns. In diesem Kontext weist er das

zeitgenössische spirituelle Menschenbild, „das den einen Teil des Menschen allzu enthusiastisch herabwürdigt und uns in den Rang idealischer Wesen erheben will, ohne uns zugleich unserer Menschlichkeit zu entladen“, einem System, das „sich durchaus nicht mit der Eingeschränktheit der menschlichen Seele verträgt“, mit dem unmissverständlichen Hinweis auf die bereits „von der Evolution des einzelnen Menschen und des gesamten Geschlechts“ (ebd., 290) vorliegenden Erkenntnisse zurück.

Der Ausdruck Evolution, der heute zum Leitbegriff der Biologie geworden ist und bereits beim jungen Schiller auftaucht, findet sich zum ersten Mal bei Leibniz (vgl. Gerhardt 2010, 190). Er bezeichnet damit die von ihm angenommene kontinuierliche Entwicklung der Lebewesen, die er im Sinne einer Präformation versteht. Der embryologischen Präformationstheorie zufolge liegen die Anlagen eines jeden lebendigen Wesens im Keim bereits vor und haben sich lediglich nur noch zu entfalten beziehungsweise auszuwickeln. Neben der Individualentwicklung ist in dieser Theorie zugleich die Generationsfolge mit einbezogen. Bei dieser anfänglichen Bedeutung ist es jedoch nicht geblieben, denn diese Theorie lässt eigentlich nichts Neues zu (vgl. ebd., 198f.). Einer ihrer prominentesten Widersacher war Immanuel Kant, der zwischen dem Präformationstheorem der Evolutionstheoretiker und den Tatsachen des Lebens einen nicht zu hebenden Widerspruch sieht. In seiner eigenen Theorie des Lebens (*Kritik der Urteilskraft*), macht er die innovative Produktivität des Lebendigen zentral geltend. In namentlicher Anlehnung an Johann Friedrich Blumenbach und dessen Epigenesistheorie, nimmt Kant die produktive Potenz eines „Bildungstribs“¹³⁵ an und plädiert für eine Theorie, „die in den Lebewesen echte Produkte der Natur erkennt, die in ihrer individuellen Entwicklung dem Einfluss aktuell wirkender Kräfte unterliegen.“ (vgl. Gerhardt 2010, 200)

Doch bereits einige Jahre vor Kants *Kritik der Urteilskraft* und Blumenbachs Studie *Über den Bildungstrieb* veröffentlicht Johann Nicolaus Tetens seine *Philosophischen Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1777), mit denen er eine scharfsinnige Auseinandersetzung mit der Evolutions- und Epigenesistheorie liefert. Tetens führen seine Beobachtungen jedoch nicht zur Annahme eines Bildungstribs, sondern er prägt die Formel „Epigenesis durch Evolution“ (Tetens 1777, II, 548) – womit er zentral eine entwicklungstheoretische Problemstellung bezeichnet. Die Biologie des 18. Jahrhunderts ist durch die Kontroverse Klassifikations- und Entwicklungsgedanke bestimmt, in deren Kontext die Alternative Epigenese versus Evolution – in der damaligen Naturgeschichte, und hier insbesondere in der Botanik – an Bedeutung gewinnt (vgl. Eckardt 2010, 176). Ausgehend von der „Analogie der Entwicklung der Seele mit der Entwicklung des Körpers“ (Tetens

¹³⁵ Mit seinem Buch *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1781, 1789) erweist sich Johann Friedrich Blumenbach als einer der wohl bekanntesten und wirkungsmächtigsten Vertreter der Epigenesistheorie. Blumenbach, der anfänglich selbst noch den präformistischen Standpunkt (wie u.a. auch Albrecht von Haller) teilte, wurde ausgerechnet bei seiner Verteidigung von Hallers Lehre vom Gegenteil überzeugt und zur Annahme eines Bildungstriebes – der eine besondere Gestaltungskraft im Organischen bezeichnet – genötigt (vgl. Bonsiepen 1997, 112.)

1777,II, 539-554), dehnt Tetens die zunächst biologische Fragestellung auf die „Entwicklung der Seelennatur“ – die er letztendlich als Naturgeschichte der Seele konzipiert – aus. Die Formel „Epigenesis durch Evolution“ meint dabei die Selbsttätigkeit der Seele, insofern sie Empfindungen hat; und ist so an bestimmte naturgegebene Voraussetzungen gebunden. Unter Entwicklung wird in diesem Sinne eine „Evolution, welche durch neue Verbindungen neue Formen hervorbringt“ (ebd., 513) verstanden. Der Keim enthält zwar das Prinzip der Bildung und damit die Möglichkeit neuer Formen, diese sind jedoch durch ihn selbst noch nicht bestimmt. Es bleibt ein Modifikationsspielraum, der durch ganz zufällige äußere Umstände veranlasst wird (vgl. Bonsiepen 1997, 115).

Tetens Beitrag zur Entwicklungsphysiologie wurde jedoch kaum aufgegriffen und stattdessen die wirkungsmächtigere Theorie Blumenbachs in den Fokus gerückt (vgl. ebd., 116). Wesentlich für diese gesamten zeitgenössischen Unternehmungen ist die Annahme, dass die belebte Natur den Anthropologen und Historikern Analogien bereitstellt, die als notwendige Basis zur Konstruktion ihrer eigenen Wissenschaftsdisziplinen dienen.¹³⁶

Die „physische Notwendigkeit“, mit deren Beihilfe „die höheren moralischen Zwecke“ erst erreicht werden können, veranlasst den jungen Schiller im fünften Paragraph seines *Versuchs* (§ 5. Tierische Empfindungen) zwar auf Hallers Wendung des Menschen als „unselig Mittelding von Vieh und Engel“ (SW V, 296) zurückzugreifen, jedoch nimmt er dieser Formulierung zugleich deutlich ihre skeptische Spitze. In der Tatsache, „daß die tierische Natur mit der geistigen sich durchaus vermischt“ (ebd., 316), sieht Schiller keine „Verwirrung und Planlosigkeit“, sondern „bei kälterem Nachdenken [...] eine große Schönheit hervorgehen.“ (ebd., 297) Im Zentrum dieser Aussage steht die organische Regulationsvorstellung, mit der die Selbsterhaltung im Zusammenhang mit den Vorstellungen von Organisation und Selbstorganisation diskutiert wird. Schiller hat dabei sowohl den Beitrag eines Teils zur Erhaltung des Ganzen als auch den Beitrag eines Teils zu seiner eigenen Erhaltung im Auge.

B. Die Grundverfassung des Lebens: das Verhältnis von Teil und Ganzem

Im § 65 seiner *Kritik der Urteilskraft* – einem Buch, in dem Kant im zweiten Teil „eine umfassende, mit einer kausalen Naturwissenschaft vereinbare Theorie des Lebens entwirft“ (Gerhardt 2010, 199) – sucht der Königsberger Philosoph mit dem Begriff der *Selbstorganisation* das Prinzip der grundlegenden Lebensvorgänge zu formulieren. Das Lebendige wird ausdrücklich als sich selbstorganisierend verstanden. Dabei richtet Kant zunächst seine Aufmerksamkeit auf den Begriff des *Ganzen*, der die Elementarbedingung des Lebens benennt. Jedes lebendige Wesen ist eine in sich bestimmte Einheit, in der jeder

¹³⁶ Vgl. zur Analogie der belebten Natur mit der Anthropologie und der Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert: Reill (1996).

Teil seine Funktion zu erfüllen hat, d.h. unter einem einheitlichen Zweck in einem System gestellt und mit diesem verknüpft ist. Die Dynamik des Bezugs wird mit dem Begriff des *Zwecks* zum Ausdruck gebracht. Hieraufhin wird der korrespondierende Begriff des Teils betrachtet. Die Teile erweisen sich damit als Elemente eines Ganzen, indem sie sich wechselseitig als Ursache und Wirkung aufeinander beziehen – und damit eben ein Ganzes „bilden“. Sie sind nicht wie die Kausalmechanik nur „abwärts“, sondern auch „aufwärts“ (KU § 65) gerichtet und schaffen so die funktionale Einheit der lebendigen Organisation (vgl. Gerhardt 2002, 314f.):

Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine: denn die hat lediglich *bewegende* Kraft; sondern es besitzt in sich *bildende* Kraft und zwar eine solche, die es den Materialien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt): also eine in sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann. (AA V, 374)

Hiermit legt Kant den Ort des Lebens im Kontext der kausal-mechanischen Natur verbindlich fest. Die lebendigen Kräfte bleiben dem Ursache-Wirkungs-Schema unterworfen, was Kants Prinzip der Selbstorganisation als eines ganzheitlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung zum Ausdruck bringt (vgl. Gerhardt 2002, 316). Zugleich zeigt sich aber auch, dass der herkömmliche mechanische Kausalbegriff die „fortpflanzende bildende Kraft“ nicht zu erklären vermag und mit dem Lebendigen ein neuartiges, nicht bloß physisches Produkt der Natur entstanden ist.

In Kants Fragestellung spiegelt sich ein zeitgenössischer Komplex von Problemen zur Erklärung des Phänomens des Lebens wider, der sich bereits Anfang des 18. Jahrhunderts auftut¹³⁷ und mit dem sich auch Schiller Ende der 1770er Jahre zentral konfrontiert sieht. Wir befinden uns inmitten der zeitgenössischen Epochen-Kontroverse zwischen Mechanismus und Animismus, in deren Kontext sich auch das Menschenbild des jungen Schiller konstituiert. Mit dem „Physiologischen Zusammenhang“ eröffnet Schiller seine Studie mit der Erörterung der organischen Grundstruktur lebendiger Wesen.¹³⁸ Von hier aus skizziert er die elementaren Strukturbedingungen des Lebens und lenkt den Akzent auf das Verhältnis von Teil und Ganzes. Das theoretische Problem, auf das Schiller rekurriert, ergibt sich aus der Art und Weise, wie der Gesamtzusammenhang von Teil und Ganzem verstanden werden kann.

Eine der grundlegenden Leistungen des Lebendigen besteht in der *Selbsterhaltung*. – Wobei der Begriff der Erhaltung, wie wir gleich noch sehen werden, mehrdeutig ist. Im „§ 3. Der Körper“ unterteilt der Schiller zunächst „die organischen Kräfte des menschlichen Körpers [...] in zwei Hauptklassen“: Er unterscheidet zwischen denen, „die wir nach keinen

¹³⁷ Mit Blick auf die Anfänge der kantischen Naturphilosophie zeigt sich, dass bereits der junge Kant dem Gedanken der Selbstorganisation Aufmerksamkeit schenkt (vgl. die Weltentstehungslehre in der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* aus dem Jahre 1755).

¹³⁸ Zwar entspricht dieser Ausgangspunkt dem Vorgehen, das Platner in seiner *Anthropologie* (1772) wählt, indem er seine Menschenkunde aus einer Hierarchie der Lebensformen entwickelt, doch sollten wir nicht zu voreilig eine zu starke Abhängigkeit von Schillers *Versuch zur Anthropologie* Platners konstruieren.

bekannten Gesetzen und Phänomenen der physischen Welt begreifen können“ und denjenigen, „die wir den allgemeinen Gesetzen der Physik unterordnen können.“ (SW V, 292f.) Die „Empfindlichkeit der Nerven“ und die „Reizbarkeit des Muskels“ rechnet der junge Schiller der ersten Klasse zu, deren Phänomene jedoch – „da es bisher unmöglich war, in die Ökonomie des Unsichtbaren einzudringen“ (ebd., 293) – mit der bekannten Mechanik erklärt werden.

Hallers epochenmachende Vorträge über die empfindlichen und reizbaren Teile des Körpers sind hier deutlich angesprochen. Doch zugleich werden wir auch an Unzers Mahnung gegenüber Platner erinnert, Hallers System kritisch aufzunehmen, d.h. Hallers Irritabilitätslehre hinsichtlich ihrer physiologischen Konsequenzen differenziert zu überdenken. Stets aufs Neue begegnen wir der Behauptung, Schillers *Versuch* sei das volle Bekenntnis zu Platners *Anthropologie*.

Doch offensichtlich bewegt sich der junge Schiller nicht ausschließlich im Rahmen dieser *Anthropologie*, die voll und ganz den Grundlinien des mechanischen Physiologiekonzepts Hallers verpflichtet ist. Deutlich tritt die Differenz im Konzept der Selbsterhaltung zutage. Im Mittelpunkt steht hier zunächst die Frage, wie viel der menschliche Körper allein und seelenunabhängig an erhaltungsdienlichen Funktionen zu übernehmen vermag.

Ganz im Gegensatz zu Platner hält der Schiller nicht am starren antinomischen Mechanismus-Animismus-Denken fest. Darüber darf auch das Auftauchen des Maschinen-Begriffs in Schillers *Versuch* nicht hinwegtäuschen. Denn der Maschinen-Begriff und die Maschinen-Metapher hatten im 18. Jahrhundert ein weites Bedeutungsfeld. Ihr Vorkommen darf nicht dazu verleiten, sie als Indiz eines mechanischen Denkens aufzufassen. Sie waren vielmehr auch für vitalistische Entwürfe offen. Der Maschinen-Begriff dieser Zeit verdeutlicht in diesem Kontext einen wissenschaftlichen Übergang von der Substanzontologie zur Funktionsontologie (vgl. Nowitzki 2003, 109). Mit der Maschine als Funktionsmodell, soll die Komplexität der Kausalität des Lebendigen, die im 18. Jahrhundert mit immer feinsinniger werdendem Gespür hinterfragt wurde und die sich nicht ausschließlich auf mechanische Kausalität reduzieren lässt, veranschaulicht werden.

Vor diesem Hintergrund erhält auch Platners mechanisch geprägter Physiologie-Begriff der *Anthropologie* (1772) deutliche Konturen. Denn das Physiologische bleibt auf das bloß Mechanische beschränkt. Die starre Opposition zwischen Mechanismus und Animismus lässt ein Drittes, sprich ein dynamisch-vitalistisches Moment nicht zu. Für die erhaltungsdienlichen Funktionen des pflanzlichen, tierischen und menschlichen Körpers ist so, nach Platner, auch nur der Mechanismus verantwortlich: „Absicht und Folge des mechanischen Lebens in Pflanzen, Thieren und Menschen, ist Wohlstand, Vollkommenheit, Schönheit, Erhaltung der Maschine im Ganzen und in einzelnen Theilen“ (Platner 1772, 4). Die „Wirkung einer Seele“ ist „weder hinreichend, noch nothwendig“ (ebd., 5) für das

mechanische Leben von Mensch und Tier. Die Seele kann daher auch nicht als „Meisterinn des mechanischen Lebens“ (ebd.) bezeichnet werden. Erst das geistige Leben, und damit die Seele, gibt dem Tier das eigentlich Tierische, nämlich das für seine Existenz nötige Empfindungsvermögen. Unzers Mahnung hat Platner augenscheinlich nicht erreicht. Denn weder der Mechanismus zur Erklärung der erhaltungsdienlichen Funktionen noch der Animismus zur Kennzeichnung des Tierischen werden von Platner vermieden.

Im deutlichen Kontrast hierzu reicht, nach Schiller, die bloße uns bisher bekannte Mechanik des Körpers in ihrer erhaltungsdienlichen Funktion noch nicht aus. Denn die erhaltungsdienlichen Funktionen des menschlichen Körpers sind untrennbar am „Organismus der Seelenwirkungen“ (SW V, 291f.) gebunden. Mit dem Begriff der „tierischen Empfindungen“ sucht der junge Schiller erneut nach einem gangbaren Weg, um den Hiatus zwischen Körper und Seele zu überbrücken. Dem liegt eine neurophysiologische Begründung des organischen Lebens zugrunde, mit der ein *vitalistischer Empfindungsbegriff* konzipiert ist, der einen neuen Kausalnexus zwischen Körper und Geist bezeichnet. Damit werden bereits im menschlichen Körper eigenständige Kräfte geltend gemacht, die an die seelische Disposition gebunden sind. Das *Commercium*-Problem taucht nun in grundsätzlicher Weise erneut auf, wobei das Empfindungsgeschehen als ein *Commercium*-Phänomen par excellence an Bedeutung gewinnt.

Wie in seiner ersten wissenschaftlichen Probeschrift *Philosophie der Physiologie* mit der Mittelkraft sucht Schiller auch im *Versuch* nach bestimmten körperlichen Strukturelementen, denen er ein dynamisch-vitalistisches Vermögen zuschreiben kann. Denn bereits auf dieser Stufe zeigen sich vitale Wirkungen, die sich jedoch den bekannten mechanischen Erklärungsmuster entziehen. Deutlicher als noch ein Jahr zuvor wird nun auf Unzers „Sinnlichkeit“ (vgl. Unzer 1768) rekurriert, der nun auch Schiller als „tierischer Eigenschaft“ eine mittlere Stellung zwischen Körperlichem und Geistigem einräumt:

[...] die Tätigkeit der menschlichen Seele ist – aus einer Notwendigkeit, die ich noch nicht erkenne, und auf eine Art, die ich noch nicht begreife – an die Tätigkeit der Materie gebunden. Die Veränderungen in der Körperwelt müssen durch eine eigene Klasse mittlerer organischer Kräfte, die *Sinne*, modifiziert und sozusagen verfeinert werden, ehe sie vermögend sind, in mir eine Vorstellung zu erwecken; so müssen wiederum andere organische Kräfte, die Maschinen der willkürlichen Bewegung, zwischen Seele und Welt treten, um die Veränderung der ersteren auf die letztere fortzupflanzen; so müssen endlich selbst die Operationen des Denkens und Empfindens gewissen Bewegungen des innern Sensoriums korrespondieren. (SW V, 291)

Mit Blick auf das oben vorgestellte Gedankenexperiment wird ein von Schiller vertretener Kausalnexus offensichtlich, mit dem er von vornherein dem antinomischen Schema im Sinne Platners entgegentritt und den Übergang vom Bewegenden zum Bewegten grundsätzlich einsehbar machen will. Auf diesem Fundament entwirft er ein Konzept von Selbsterhaltung, das sich grundsätzlich von Platners Anthropologieentwurf aus dem Jahre 1772 unterscheidet:

[...] da der Körper allen Folgen der Zusammensetzung unterworfen und im Kreis der um ihn wirkenden Dinge unzähligen feindlichen Wirkungen bloßgestellt ist, so musste es in der Gewalt der Seele stehen, ihn wider den schädlichen Einfluß dieser letztern zu beschützen und ihn mit der physischen Welt in diejenigen Verhältnisse zu bringen, die seiner Fortdauer am zuträglichsten sind; sie mußte daher von dem gegenwärtigen schlimmen oder guten Zustand ihrer Organe unterrichtet werden, sie mußte aus seinem schlimmen Zustand Missvergnügen, aus seinem Wohlstand Vergnügen schöpfen, um ihn entweder zu verlängern oder zu entfernen: zu suchen oder zu fliehen. Hier also wird schon der Organismus an das Empfindungsvermögen gleichsam angeknüpft und die Seele in das Interesse ihres Körpers gezogen. Itzt ist es etwas mehr als Vegetation, etwas mehr als toter Model und Nerven und Muskelmechanik, itzt ist es tierisches Leben. (ebd., 293f.)

„Der Organismus“ wird „an das Empfindungsvermögen angeknüpft“, „die Seele in das Interesse ihres Körpers gezogen“. Diese Aussage ist von grundlegender Bedeutung, mit ihr wird eine engagierte Teilnahme der Elemente am Ganzen formuliert.¹³⁹ Auf dieser Stufe, die den Tieren und den Menschen gemeinsam ist, übernimmt die Seele eine Steuerungsfunktion zur physischen Erhaltung, indem sie das Körper-Umweltverhältnis nach Maßgabe der Organbedürfnisse reguliert. Ein Teil trägt so zur Erhaltung eines Systems dergestalt bei, dass er die aus der Umwelt stammenden Störungen kompensiert, d.h. eine regulative Funktion hat.

Die Selbsterhaltung, als natürlicher Impuls eines jeden organischen Wesens, soll als physische Selbsterhaltung die leibliche Disposition sichern. So lebt das Tier „das tierische Leben, um angenehm zu empfinden. Es empfindet angenehm, um das tierische Leben zu erhalten.“ (SW V, 294 Anm.). Hiermit wäre der Begriff des „tierischen Lebens des Tieres“ erfüllt. Auch „der Mensch lebt“, so Schiller, „das tierische Leben und empfindet seine Vergnügungen und leidet seine Schmerzen“. (ebd.) Doch warum? Mit dieser Frage, die Schiller selbst aufwirft, versucht er an früher Stelle deutlich zu machen, dass ein jedes Lebewesen sich als das, was es ist, zu erhalten sucht: „Er (der Mensch, Anm. Verf.) erhält sein tierisches Leben, um sein geistiges länger leben zu können. Hier ist also Mittel verschieden vom Zweck, dort schienen Zweck und Mittel zu koinzidieren. Dies ist eine von den Grenzscheidungen zwischen Mensch und Tier.“ (ebd.)

Diese Teleologie des Organischen bezieht Schiller damit auf der Stufe des menschlichen Lebens, im Unterschied und in Abgrenzung zum tierischen Leben, vorrangig auf die Dynamik eines gerichteten Veränderns des Lebewesens. Die Selbsterhaltung ist bloß Mittel zum Zweck, d.h. zur Erreichung von etwas anderem, womit die dynamische Ausrichtung auf ein vorgestelltes Ziel in den Mittelpunkt rückt.

Noch ganz im klassischen Sinne wird dabei zunächst die Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes daran gemessen, welchen Beitrag die Teile zur Erhaltung des gesamten

¹³⁹ Hier konnte Schiller direkt an Sulzer anknüpfen: „Es ist klar, daß viele Dinge alsdann ein *Ganzes* zusammen machen, wenn ein Subjekt da ist, das aus dem gemeinschaftlichen Beytrag aller Theile entsteht, deren jeder zur Bildung das Seinige thut. [...]. Ich will das, wozu alle Theile gemeinschaftlich beytragen, das *Interesse* nennen, ob dieses gleich nicht der gewöhnliche Sinn des Worts ist. Es ist klar, daß die Einheit des Ganzen vollkommen seyn wird, wenn jeder Theil so viel als möglich zum gemeinschaftlichen Interesse hilft“ (Sulzer 1751/52, 29).

Systems erbringen.¹⁴⁰ Doch schon bald wird im weiteren Verlauf deutlich, dass Schiller nicht nur den Beitrag des Teils – sprich der Vernunft – zur Erhaltung des Ganzen im Auge hat, sondern seinen Blick auf den Beitrag dieses Teiles – aufgrund seiner kausalen Eingebundenheit im gesamten Organismus – zur eigenen Erhaltung richtet.. Das, was Riedel als beiläufige Anmerkung deklariert – nämlich, dass für Schiller im Unterschied zu Platner die Vernunft eher den „Zweck“ als das „Mittel“ zur physischen Selbsterhaltung bezeichnet (vgl. Riedel 1985, 109) – hat in Schillers Konzept der Selbsterhaltung jedoch grundlegende Bedeutung. Denn damit wird ausdrücklich nicht auf das Leben Erhaltende und damit Beharrende, sondern auf eine dynamisch-moralische Ausrichtung der Fokus gelegt. Im Unterschied zu Platners *Anthropologie*, wo die Vernunft ausschließlich als Mittel zur Befolgung der von außen herangetragenen Interessen in Anspruch genommen wird¹⁴¹, richtet Schiller seinen Blick auf das eigene Interesse der Vernunft und damit ansatzweise auf die autonome Selbstbestimmung des Menschen als moralisches Wesen.

In diesem Zusammenhang macht er eine hierarchische Struktur in der Ausbildung des menschlichen Lebens¹⁴² – eine Dominanz einer Leistung gegenüber anderer – kenntlich, die entscheidend für die Lebenssicherung des Organismus ist; und als solche auch nur verstanden werden darf:

Eben diese Macht der tierischen Fühlungen auf die Empfindungskraft der Seele hat die weiseste Absicht zum Grunde. Der Geist, wenn er einmal in den Geheimnissen einer höhern Wollust eingeweiht worden ist, würde mit Verachtung auf die Bewegungen seines Gefährten herabsehen und den niedrigen Bedürfnissen des physischen Lebens nicht leicht mehr opfern wollen, wenn ihn nicht das tierische Gefühl dazu zwänge. Den Mathematiker, der in den Regionen des Unendlichen schweifte und in der Abstraktionswelt die wirkliche verträumte, jagt der Hunger aus seinem intellektuellen Schlummer empor, den Physiker, der die Mechanik des Sonnensystems zergliedert und den irrenden Planeten durchs Unermeßliche begleitet, reißt ein Nadelstich zu seiner mütterlichen Erde zurück, den Philosophen, der die Natur der Gottheit entfaltet und wähnet, die Schranken der Sterblichkeit durchbrochen zu haben, kehrt ein kalter Nordwind, der durch seine baufällige Hütte streicht, zu sich selbst zurück und lehrt ihn, daß er das unselige Mittelding von Vieh und Engel ist. [...] So heftig wirkt die tierische Fühlung auf den Geist. So wachsam hat der Schöpfer für die Erhaltung der Maschine gesorgt (SW V, 296f.).

Die „tierischen Fühlungen“, die mit „unwiderstehlicher und gleichsam tyrannischer Macht“ (ebd., 295) die Seele „zu den Handlungen des physischen Lebens“ (ebd., 294) bestimmen, dürfen „aber doch nur auf der Oberfläche der Seele schweben und niemals in das Gebiet der Vernunft reichen.“ (ebd., 295) – Denn hier erschöpft sich „das System tierischer Empfindungen und Bewegungen“ (ebd., 297). Schiller wusste um die Gefahren, die, bei

¹⁴⁰ Vgl. zur klassischen Position, wonach die Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes am zu leistenden Beitrag zur Erhaltung des Systems, von dem er ein Teil ist, bemessen wird: Töpfer (2004), 144.

¹⁴¹ „Der Mensch wird [...] mit keinen thierischen Instinkten, noch mit irgend einer Kunstfertigkeit geboren, wie die unedlern Thiere [...] Daher mußte er um seiner Erhaltung und Glückseligkeit willen, das Vermögen haben, alle Dinge nach Merkmalen zu unterscheiden, und die Verhältnisse mehrerer Dinge unter einander einzusehen [...] Also bedurfte der Mensch [...] der Vernunft“ (Platner 1772, 12).

¹⁴² Der junge Schiller verdeutlicht bereits ein Ordnungsmoment des Lebens, das Volker Gerhardt grundsätzlich und in allgemeiner Form herausarbeitet (vgl. Gerhardt 1999, 166f.).

Übertretung dieser Grenzscheidung, die tierische Natur als „traurige Diktatur über die Seele“ (NA 24, 6)¹⁴³ auszurichten vermag.

Die physische Notwendigkeit der Leib-Seele-Relation ist ausgelotet. Jetzt kann sich Schiller im zweiten Teil seiner Studie dem „philosophischen Zusammenhang“ widmen.

C. Die Sympathie im Kontext einer organischen Ganzheit

Der zweite, weit umfangreichere Teil des *Versuchs*, überschrieben mit „Philosophischer Zusammenhang“, gliedert sich in vier Abschnitte: a) Tierische Triebe wecken und entwickeln die geistige, b) Tierische Empfindungen begleiten die geistige, c) Tierische Phänomene verraten die Bewegungen des Geists, d) Nachlaß der tierischen Natur ist eine Quelle von Vollkommenheit (SW V, 289). „Philosophischer Zusammenhang“ meint, den fortschreitenden Dienst der körperlichen Organisation zur Erzeugung und Ausbildung der geistigen Tätigkeit.

Im Abschnitt b) formuliert der junge Schiller das theoretische Herzstück des „Zusammenhangs der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“, die beiden „Fundamentalgesetz[e] der gemischten Naturen“, die die Lust-Unlust-Empfindungen auf den psychophysischen Wirkzusammenhang im Organismus zurückführen (vgl. Alt 2004.I, 180). Deutlich wird hierbei auf Sulzers Seelenbegriff rekurriert und unter lust- und empfindungstheoretischem Gesichtspunkt Raum für eine Perfektibilitäts-Dynamik geschaffen.

Der interaktionistische Substanzdualismus findet jetzt mit den beiden *Fundamentalgesetzen der gemischten Naturen* nach Vorgabe der modernen Naturwissenschaften seine empirisch exakte Formulierung. Nicht nur der Theorie des wechselseitigen natürlichen Einflusses des Leibes und der Seele – wie sie von den empirisch eingestellten Philosophen und Naturwissenschaftlern vertreten wurde – konnte durch die Physik Newtons mit der Fernwirkungskraft neue Deutungsmöglichkeiten eröffnet werden, sondern auch der am Vorbild Isaac Newtons orientierte *Gesetzesbegriff* findet nun Schillers ausdrückliche Zustimmung. Darüber hinaus rekurriert er auf diejenige zeitgenössische Wirkung Newtons, die sich weniger aus der exakt formulierten physikalischen Erklärung der Natur, sondern vielmehr aus der hiermit verbundenen Ordnungsvorstellung, d.h. der Zurückführung der Ordnung in der Welt auf ein einziges grundlegendes Gesetz, herleiten lässt. Schon der Begriff „Fundamentalgesetz“ impliziert den Anspruch, mit dem Schiller das anthropologische Modell des *Versuchs* konzipiert.¹⁴⁴

¹⁴³ Brief an Körner, 7.5.1785.

¹⁴⁴ Vor allem Fergusons *Grundsätze* scheinen Schillers Denken in dieser Richtung und mit Blick auf das große Paradigma Newtons nachhaltig geprägt zu haben. Der Blick auf die Natur des Menschen und die Erforschung ihrer Gesetze sollte unter diesem Vorzeichen zu einer wissenschaftlich fundierten Morallehre führen. Explizit versucht Ferguson Newtons induktiven Gesetzesbegriff auch für die Wissenschaft vom Menschen, für die „Theorie von der Seele“, fruchtbar zu machen (vgl. Ferguson 1772, 71-105).

Wenngleich die nomologische Fixierung der leib-seelischen Wechselwirkung im Empfindungsgeschehen auf Krügers vielbeachtetes Empfindungsgesetz verweist (vgl. Nowitzki 2003, 85)¹⁴⁵, so tritt in Schillers *Versuch* jedoch der innerhalb des 18. Jahrhunderts vollzogene Wandel (zwischen 1740 und 1780) im Empfindungsbegriff selbst deutlich zutage. Insbesondere das neurophysiologische Konzept des Krüger-Schülers Unzer, das Nowitzki in seiner Abhandlung äußerst detailgenau erschließt (vgl. ebd., 87-162), ist unbedingt zu beachten. Entscheidend ist, dass Unzer statt *einer* (psychischen) Empfindung, die als Resultat der psychophysischen Wechselwirkung entsteht, nun *zwei* Empfindungen, eine körperliche und eine seelische geltend macht (vgl. ebd., 120). – Eine Differenzierung, die sich in Schillers Fundamentalgesetzen augenscheinlich wiederfindet.

Wenn Krügers Gesetz letztendlich nur besagt, dass auf jede Empfindung der Seele eine dieser Empfindung proportionale Bewegung des Körpers hervorgerufen wird, so hört sich Unzers neurophysiologisch fundierte vitalistische Neuformulierung dieses Gesetzes seines Lehrers folgendermaßen an: „Jede kleinste Empfindung erfordert eine harmonische Bewegung, und also sind die körperlichen Empfindungen allemal desto grösser, je grösser die Empfindungen in der Seele sind, d. i. auf jede Empfindung in der Seele, erfolgt eine Empfindung im Körper, die ihr proportional ist.“ (Unzer 1750, 175f.) Unmissverständlich ist diese Position auch in Schillers erstem Fundamentalgesetz formuliert, dessen spiegelverkehrtes Pendant sich im zweiten Gesetz wiederfindet. Mit der Verdopplung des Empfindungsgeschehens hat sich jedoch das Leib-Seele-Problem nicht gelöst, sondern nur verschoben. Den Hiatus zwischen Körper und Geist, gilt es nach wie vor zu überbrücken.

Bei der Verschaltung zwischen materiellen und ideellen Vorgängen recurriert Schiller auf jene Fernwirkungskraft, die mit Newtons Gravitation bezeichnet ist und mit der auch eine *sympathetische* Beziehung zwischen Körper und Geist angenommen werden kann.¹⁴⁶ Zur Verdeutlichung dieses sympathetischen Zusammenhangs greift Schiller auf ein akustisches Phänomen zurück, das mit dem Bild der gleichgestimmten Saiteninstrumente veranschaulicht wird:

Man kann in diesen verschiedenen Rücksichten Seele und Körper nicht gar unrecht zweien gleichgestimmten Saiteninstrumenten vergleichen, die nebeneinandergestellt sind. Wenn man eine Saite auf dem einen rühret, und einen gewissen Ton angibt, so wird auf dem andern eben diese Saite freiwillig angeschlagen und eben diesen Ton, nur etwas schwächer,

¹⁴⁵ Nowitzki macht darauf aufmerksam, dass in Schillers Fundamentalgesetz Krügers Empfindungsgesetz unschwer wiederzuerkennen sei. In der Schillerliteratur wurde dieser Zusammenhang bislang nicht gesehen. Er soll in der vorliegenden Studie Berücksichtigung finden, wenngleich Nowitzkis Standpunkt, nach dem sich Schillers Dissertationsschrift aus dem Jahre 1780 auf dem „Stand der Empfindungslehre um die Jahrhundertmitte“ befände, womit eine reflektierte Aneignung neuerer nervenphysiologischer Arbeiten durch den jungen Schiller ebenso wie die Kenntnis der inzwischen viel differenzierteren Interpretationen von Krügers Gesetzes ausgeschlossen ist, widersprochen wird.

¹⁴⁶ Newtons Physik eröffnete der Physiologie im 18. Jahrhundert diese Perspektive, womit es mithilfe der Fernwirkungskraft den Hiatus zwischen Leib und Seele zu überbrücken galt. Die Bewegungsabläufe des beseelten Körpers werden nun nicht mehr auf die Kontaktkräfte (Stoß, Druck) der cartesianischen Mechanik, sondern auf die – zwar umstrittene, denn dem Sichtbarkeitsaxiom für Kraftwirkungen nicht entsprechende – Fernwirkungskraft von Newtons Physik zurückgeführt.

angeben. So weckt, vergleichungsweise zu reden, die fröhliche Saite des Körpers die fröhliche in der Seele, so der traurige Ton des ersten den traurigen in der zweiten. Dies ist die wunderbare und merkwürdige Sympathie, die die heterogenen Prinzipien des Menschen gleichsam zu *einem* Wesen macht, der Mensch ist nicht Seele und Körper, der Mensch ist die innigste Vermischung dieser beiden Substanzen.“ (SW V, 312)

Hat jetzt die „wunderbare und merkwürdige Sympathie“ die Funktion der Mittelkraft übernommen? Wenngleich Schiller auf einen induktiven Gesetzesbegriff rekurriert, so scheinen seine Fundamentalgesetze jedoch nicht gänzlich frei von spekulativen Tendenzen zu sein. Bei allem Bemühen, die Phänomene des Lebens naturwissenschaftlich zu erklären, bleibt ein Vorbehalt, der sich nicht anders als metaphysisch interpretieren lässt.

Mit dem Bild der gleichgestimmten Instrumente, mit dem Schiller seinen Sympathiebegriff einführt, schickt er uns auf eine weiter nachzugehende Fährte. Schon bald wurde in der Schillerliteratur der Gedanke ausgesprochen, dass hier der junge Schiller das von Leibniz kreierte Uhrengleichnis variere und damit – der Gedanke liegt nahe – seine Argumentation am Vorbild der prästabilierten Harmonie ausrichtet habe.¹⁴⁷ Die beiden Gleichnisse haben jedoch nur oberflächlich betrachtet eine gewisse Ähnlichkeit. Die Differenz zeigt sich, wenn man beachtet, dass das von Leibniz vorgestellte Uhrengleichnis eine durch göttliche Weisheit von Ewigkeit vorherbestimmte, eine vom Schöpfer perfekt eingestellte Parallelität veranschaulicht; das Instrumenten-Gleichnis jedoch gerade einen natürlichen Einfluss, zumal noch einen jeweils aktuellen Akt bezeichnet.

Das Bild der gleichgestimmten Saiteninstrumente, sprich die bildliche Darstellung des Phänomens der musikalischen Klangübertragung, war im 18. Jahrhundert weitverbreitet¹⁴⁸ und findet sich auch in einem der einschlägigen zeitgenössischen Nachschlagewerke, in Zedlers Universal-Lexikon, unter dem lexikalischen Stichwort „Sympathie“ wieder. Bei Zedler werden unter diesem lexikalischen Stichwort drei Verwendungsarten (Zedler 1732-50 u. 1751-54, Bd. 41, Sp. 744-749) aufgelistet: Die Sympathie „in der Natur-Lehre“ (ebd., Sp. 744), die Sympathie im Sinne der „Artzney-Kunst“ (ebd., Sp. 747) und die Sympathie im psychologisch-moralischem Kontext (ebd., Sp. 748).

Bei beiden zuletzt genannten Verwendungsarten des Sympathiebegriffs handelt es sich um exakt zu beobachtende empirische Phänomene. Zwar referiert Zedlers Universal-Lexikon die medizinische Verwendungsart im Sympathie-Artikel nur mit wenigen Worten, doch mit ausdrücklichem Verweis auf den Artikel zum lexikalischen Stichwort „Mitleiden“, das „im XXI Bande, p. 550“ (ebd., Sp. 747) bereits behandelt wurde. In dem hier beschriebenen medizinischen Bedeutungsspektrum verwendet schon Hippokrates den Begriff der Sympathie, um damit aufgrund der organologischen Einheit des menschlichen Körpers das Phänomen einer allgemeinen Mitleidenschaft der Organe untereinander kenntlich zu

¹⁴⁷ „Für das Verhältnis zwischen den Stimmungen des Körpers und denen des Geistes gebraucht Schiller ein schönes Gleichnis, eine Nachbildung vielleicht, wie Ueberweg glaubt, des Leibnizschen Gleichnisses zweier gleichgestellter Uhren.“ (Weltrich 1899, 305.) – Vgl. auch: Ueberweg (1884), 64.

¹⁴⁸ Wir finden es, wie bereits gesagt, bei Shaftesbury. Aber auch bei Krüger lässt sich diese Metapher zur Verbildlichung seines Empfindungsgesetzes finden (vgl. Nowitzki 2003, 33).

machen. Durch Galen wird in der Spätantike dieses Sympathiekonzept in ein System gebracht, das sich im Mittelalter und der Renaissance bis ins 18. und 19. Jahrhundert hinein erhält. Nicht nur der Physiologe Haller, sondern auch die Neuropathologen Brendel und Whytt arbeiten mit dem Begriff der sympathetischen Krankheiten, unter deren Titel sie die funktionale Einheit des physiologischen Systems apostrophieren (vgl. Riedel 1985, 132f.).

Ausführlich wird dieser Begriff der „psychophysischen Sympathie“ und seine Herkunft von Riedel in seiner *Anthropologie des jungen Schiller* thematisiert (vgl. ebd., 121-142). Explizit betont er dabei den „genuin medizinischen Kontext“ (ebd., 132), in dessen Blickrichtung der junge Schiller den Zusammenhang der gemischten Naturen konzipiert: „Es dürfte keinem Zweifel [...] unterliegen“, so Riedel, „daß Schiller mit dem Wort ‚Sympathie‘ auf einen Terminus technicus der zeitgenössischen Medizin zurückgreift“, bei dem es sich „nur um ein Synonym jenes klar umrissenen iatrischen Begriffs handelt“ (ebd., 134), der zur Bezeichnung der funktionalen Einheit des physiologischen Systems dient (vgl. Riedel 1998, 554). Vor allem in Abels „sympathietheoretischem Ansatz“ der Dissertation *De phaenomenis sympeathiae in corpore animali conspicuis* (1779), der in erster Linie der Anthropologie der „philosophischen Ärzte“ und dem neurophysiologischen Sympathiekonzept des britischen Arztes Robert Whytt verpflichtet ist, sieht Riedel den Gesichtspunkt unter dem sich Schiller für die zu beobachtenden Sympathiephänomene interessiert (vgl. Riedel 1985, 135-142).¹⁴⁹ Auch Alt folgt in seinem Schillerbuch diesem Interpretationsmodell (vgl. Alt 2004.I, 186).

Dem soll auch in dieser Studie nicht widersprochen werden. – Denn um den „Konsens der Maschine mit der Seele“ (SW V, 310) zu beschreiben, greift Schiller augenscheinlich auf Abels Dissertation von 1779, die in ihrer deutschen Übersetzung den Titel *Versuch über die im beseelten Körper zu beobachtenden Sympathiephänomene* trägt, zurück. Jedoch ist alleine damit, dass Schillers Lehrer Abel sich für die beobachteten Sympathiephänomene unter dem Gesichtspunkt der „philosophischen Ärzte“ interessiert (vgl. Riedel 1985, 135), noch nichts über das Wesen und den Möglichkeiten des sympathietheoretischen Ansatzes gesagt.

Der britische Arzt Robert Whytt, auf den sich Abel in seiner Dissertationsschrift von 1779 beruft, war einer der Denker, der den alten medizinischen Begriff der Sympathie wieder in Umlauf brachte. Der Begriff Sympathie wird bei Whytt zur bestimmenden Grundlage der Vorstellung des „organisierten Körpers“. Dieser bestünde, nach Whytt, aus einzelnen Zentren von Energie und Aktivität, die zwar äußerst individuell, jedoch mit dem Ganzen verbunden sind. Die Verbindung zwischen den Teilen wird dieser Vorstellung nach nicht mechanisch (d.h. physisch berührend), sondern durch Sympathie – die auch einander fernstehende Elemente verbindet – erzeugt. Die Regulation des ganzen Körpers erfolgt dieser Theorie

¹⁴⁹ Bereits die ersten Generationen der Schiller-Biographen eröffnen mit Hinweis auf Abels 1779 verfassten Sympathieschrift den Blick für diese Interpretationsvariante im medizinischen Sinne (vgl. Minor 1890.I, 277).

zufolge durch einen „Instinkt-Haushalt“, der seine eigenen inneren Prinzipien und Regeln hat und mechanischen Gesetzen trotz (vgl. Reill 1990, 150).

Schillers Begriff der Sympathie ist in ganz ähnlicher Weise angelegt, er erstreckt sich jedoch nun über den Körperhaushalt hinaus auf das gesamte psychophysische Geschehen. Auch Schiller schlägt ein System vor, in dem die einzelnen Teile durch richtungsgebende oder teleologisch wirkende tätige (jedoch nicht direkt wahrnehmbare und daher geradezu okkulte) Kräfte symbiotisch miteinander verbunden sind. Diese Kräfte können zwar niemals gesehen oder fassbar gemacht werden, ihre Existenz ist jedoch durch die Beobachtung der körperlichen Phänomene bezeugt. Die unter dem Stichwort „Körperliche Phänomene verraten die Bewegungen des Geists“ skizzierte Lehre von der „Physiognomik der Empfindungen“ (SW V, 317ff.), ist als Schillers Versuch zu lesen, seinen sympathietheoretischen Ansatz empirisch zu verifizieren.

Die Saiteninstrument-Metapher, mit der Schiller seinen sympathietheoretischen Ansatz einen bildlichen Ausdruck gibt, findet sich im ersten Brief des Julius an Raphael der *Philosophischen Briefe* wieder: „Wehe mir, wenn die Saiten dieses Instruments in den bedenklichen Perioden meines Lebens falsch angeben – wenn meine Überzeugungen mit meinem Aderschlag wanken!“ (SW V, 340) Die enge Verquickung der intellektuellen Leistungen mit der Sinnlichkeit und der leiblichen Disposition des Menschen, die Abhängigkeit des Geistes von natürlichen Kausalitätsfaktoren, lässt die Seele nun auch zum Spielfeld heterogener Kräfte werden, die die Autonomie des Geistes bedenklich in Frage stellen.

2.3. Das Erkenntnisproblem

In zwei seiner Jugendschriften, der ersten Dissertationsschrift *Philosophie der Physiologie* und die als Briefroman angelegten *Philosophischen Briefe*, widmet sich der junge Schiller – mit unterschiedlicher Akzentuierung – epistemologischen Fragestellungen.

Das Verstehen von Schillers Erkenntnislehre setzt die Einsicht in die zeitgenössische Problemsituation voraus. Der zentrale Konflikt, dem sich der junge Schiller gegenübergestellt sieht, ist der alte Gegensatz zwischen Rationalismus und Empirismus beziehungsweise dem zwischen Dogmatismus und Skeptizismus – der im Zeitalter der Aufklärung unweigerlich die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik als Wissenschaft auf die Tagesordnung setzt.

Dieser zeitgenössische Problemhorizont eröffnet sich, indem man feststellt, dass Rationalismus und Empirismus zeitgleich (etwa zwischen 1600 und 1800) auftreten und zwei verschiedene Antworten auf die gleichen Fragen sind. Ihr Zusammentreffen ist demnach nicht zufällig, denn sie etablieren sich just in dem Moment, als Philosophie und Naturwissenschaft in eine skeptische Krise geraten; und sich Fragen, wie die nach der

Quelle und dem Gewissheitskriterium der menschlichen Erkenntnis überhaupt auf. Dahinter steht die alte, seit der Antike immer wiederholte Frage nach dem Wert oder Unwert sinnlicher Erfahrung zur Grundlegung einer Erkenntnislehre, die auf Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit und damit auf Wissenschaftlichkeit zielt. Die induktiven Verfahren der Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts sind für die Empiristen beispielhaft und stellen die nicht zu übersehende Reaktion auf die nicht erfüllten Wissensansprüche der Rationalisten ebenso wie auf die zeitgenössische Verzweiflung an Wahrheit und Gewissheit dar (vgl. Grawlick 1980, 11f.). Vor allem die im 18. Jahrhundert entstehende empirische Psychologie ist grundlegend für eine neuartige Betrachtung des Erkenntnisvorgangs.

Der Erfolg des Empirismus musste sich jedoch unvermeidlich an dessen Versuch, ganz ohne apriorische Vorgaben der Erkenntnis auszukommen, messen lassen. Denn die Annahme über die Kenntnis der Welt auf der Grundlage der Sinneseindrücke und der daraus abgeleiteten Vorstellungen auf der Basis von Assoziationsmechanismen des Geistes hatte sich in prekäre Schwierigkeiten verfangen. Allem voran der Anspruch, eine physische Erklärung der Ideen zu geben, so wie er in der mechanischen Psychologie des 18. Jahrhunderts unter dem Stichwort „materielles Denken“ allgegenwärtig war, hatte verhängnisvolle Folgen. Die Aktivität des Geistes im Erkenntnisprozess wurde samt und sonderlich unterschätzt, denn die vorherrschende Assoziationspsychologie ging von der These aus, dass alle psychischen Prozesse nach Assoziationsgesetzen ablaufen und damit alle Phänomene des Bewusstseins mithilfe von Assoziationsmechanismen erfasst werden können. Der Inhalt des Denkprozesses ist in kognitiver Hinsicht zwar subjektiv, sein Ablauf jedoch automatisch und daher nicht zielgerichtet, d.h. ohne regulative Faktoren wirksam.

2.3.1. Die Denktheorie in Schillers *Philosophie der Physiologie*

Im fragmentarisch überlieferten Teil der *Philosophie der Physiologie* wird die Frage nach der „Wirkung der Materie auf den Geist“ (SW V, 252) zentral gestellt. Der dahinterstehende Problemhorizont eröffnete sich mit einer Erkenntnislehre, die nicht länger mehr an der Theorie von den angeboren Ideen festhält und stattdessen die Erfahrung zur Grundlage allen Wissens macht. John Locke gibt diesem Empirismus durch die Veröffentlichung seines Essays *Versuch über den menschlichen Verstand* (1690) einen systematischen Rahmen und verwirft die vorherrschende rationalistische Auffassung von einer erfahrungsunabhängigen Erkenntnis. Das Vorstellungsvermögen wird nun aus der Disposition der Sinnesorgane und der Beschaffenheit der Nerven und des Gehirns abgeleitet. Die hiermit auf den Weg gebrachte Verbindung von Psychologie und Physiologie war eine der Voraussetzungen dafür, dass die Psychologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von der Erforschung der Sinnesorgane ausgehen konnte.

Die Hinwendung zur erkenntnistheoretischen Fragestellung offenbart erstaunliche Akzente, die Schiller in die Nähe informationstheoretischer Betrachtungen bringt. Der in der psychologischen Fachterminologie ab Mitte des 18. Jahrhunderts kanonische Begriff der Aufmerksamkeit kommt dabei eine Schlüsselfunktion zu. Mit ihm wird sowohl das Moment der Selektivität als auch das einer Handlungssteuerung assoziiert. Denn nicht alle Informationen werden gleichermaßen verarbeitet. Sie unterliegen vielmehr einer begrenzten Übertragungskapazität, die letztendlich hinsichtlich ihrer bedeutungsmäßigen, handlungswirksamen Relevanz ausgewählt werden. Bei der Erklärung psychischer Phänomene wird so von einer einheitlich verbundenen Gesamtheit innerer Bedingungen ausgegangen, durch die alle äußeren Einwirkungen verarbeitet werden.

Die Ausgangsfrage lautet, woher die Erfahrungen, mit denen alle Erkenntnis anhebt, eigentlich stammen. Hierfür benennt Schiller die Sinnessorgane, vermittels derer „die ganze materielle Natur freien, offenen Zugang zu der geistigen Kraft“ (ebd., 258) hat. In seinen weiterführenden Überlegungen taucht recht plötzlich und unvermittelt mit der Fragestellung, wie „die materielle[n] Ideen des Denkorgans oder der Phantasie [...] von den materielle[n] Ideen der Sensation erzeugt werden“, der Begriff „Phantasie“ (ebd., 259) auf. Wir werden hiermit auf die zentrale Phantasie-Debatte im 18. Jahrhundert verwiesen, wobei die Phantasie bei Schiller augenscheinlich einen die empirische Wirklichkeit entsprechenden Status erhält. Diese Bedeutung des Begriffs der Phantasie konnte Schiller eventuell aus Garves *Bemerkung über die Neigung des Menschen zum Wunderbaren* (1778) kennen. Dabei lenkt Schiller, wie Garve, den Blick auf den Wirklichkeitsstatus von Vorstellungen überhaupt. Entscheidend für unsere Belange ist, dass sowohl das Denken als auch die poetische Phantasie am Maßstab der wirklichen Welt gemessen werden (vgl. Bachmann-Medick 1989, 216f.). Vorstellungen werden danach stets von Sinnes- und Erfahrungseindrücken hervorgerufen. Das Vorstellungsvermögen kann nirgends anders als in der wirklichen Erfahrungswelt und unter der natürlichen psychophysischen Organisation ausgebildet werden. Dabei bedient sich der junge Schiller am gängigen Vokabular der zeitgenössischen empirisch-physiologischen Psychologie, um den Wahrnehmungs-, Empfindungs- und Erkenntnisvorgang zu beschreiben.

Für diese Beschreibung ist jedoch eine eindeutige Zuordnung sowohl zwischen dem Zustand der Umgebung/dem der äußeren Welt und den reizauslösenden Bedingungen als auch die zwischen der nun zu erfolgenden Umwandlung der Reizwirkungen in organismusgebundene Zustandsgrößen erforderlich. Für eine strenge Analyse in diesem Sinne sahen sich jedoch die Psychologie und Physiologie im 18. Jahrhundert vor erhebliche Schwierigkeiten gestellt.

Auf der Grundlage der von den Sinnesorganen aufgenommenen Reizen vollzieht sich im Zuge ihrer neuronalen Zuordnung vermittels der im Nervensystem wirksamen Mittelkraft eine Umwandlung, als deren Resultat die sogenannten „materiellen Ideen“ im „Denkorgan“

oder dem „Instrument des Verstandes“ (SW V, 259) entstehen. Kritisch und distanziert blickt Schiller auf diejenigen zeitgenössischen Theorien, die die Umwandlung oder Übersetzung von Bewegung in die Sprache der Seele beschreiben. Er prüft drei zeitgenössische Lehrmodelle, die zeigen, dass sich die Lehre von dem Ursprung und der Assoziation der materiellen Ideen vor hartnäckigen Schwierigkeiten gestellt sieht:

- „I. Sind sie Eindrücke in dem Kanal des Nerven, den Nerven, von des Nerven Andrang verursacht?“ (ebd., 260)
- „Vernünftiger schon denken die, so die materielle Idee der Phantasie II. in Bewegungen des Nerven setzen, harmonisch mit jenen ursprünglichen in den sinnlichen Geistern.“ (ebd., 261)
- „Oder sind vielleicht die materiellen Ideen der Phantasie III. Schwingungen saitenartig gespannter Fibern, deren Summe und Zusammenhang das Denkorgan ausmacht?“ (ebd.)

Es handelt sich um drei Theorien der mechanischen Psychologie beziehungsweise der zeitgenössischen Neurophysiologie, die sich zur Erklärung des Ursprungs seelischer Phänomene mechanischer Gesetzmäßigkeiten bedienen. Sie werden allesamt vom jungen Schiller abgelehnt.¹⁵⁰

Bonnet jedoch versucht diese drei Ansichten zu kombinieren. Die mechanische Psychologie im Sinne Bonnets hatte in den 1770er in Deutschland Hochkonjunktur, die insbesondere mit der Abhandlung *Logik und Metaphysik nebst der Philosophischen Geschichte im Grundrisse* (1769) des Göttinger Philosophieprofessors Johann Georg Heinrich Feder einsetzte. Bonnet, der zwar kein Sensualist ist, da er wie Locke die Reflexion neben der Erfahrung als Erkenntnisquelle geltend macht, spricht sich gegen die angeborenen Ideen im Sinne Descartes aus. Zugleich spricht er jedoch ganz analog von angeborenen Hirnfasern, mit denen er eine Vielzahl von Verstandesoperationen unter Voraussetzung des Oszillationsmodells und der Assoziationsgesetze auf naturwissenschaftlichem Fundament erklären will (vgl. Nowitzki 2003, 8). Die Vorstellungen werden von Sinnesempfindungen abgeleitet, die durch Oszillation der Gehirnfibern entstehen. Seelische Phänomene werden Mechanismen zugeordnet, die in und zwischen Nervenzellen entstehen und ablaufen.

Insbesondere die Theorie von den „Schwingungen saitenartig gespannter Fibern“ war im 18. Jahrhundert weit verbreitet und kann nur schwerlich einer konkreten Strömung beziehungsweise Schule zugeordnet werden. Sie wird sowohl von Ploucquets (vgl. Minor 1890.I, 259f.) als auch vom Hartley-Schüler Joseph Priestley – der unter den Assoziationspsychologen durch seinen extrem konzipierten Materialismus und Reduktionismus herausragt – vertreten; und selbst von Seiten der Stahlianer (vgl. Nowitzki

¹⁵⁰ Alt weist jedoch (aus mir unerklärlichen Gründen) die sogenannte „Schwingungstheorie“ dem jungen Schiller zu (Alt 2004.I, 162). Wir werden gleich noch sehen, dass dieser Interpretationsansatz den Intentionen des jungen Schiller grundlegend widerspricht.

2003, 124) schießt man sich der Saiten-Theorie an. Die von Schiller zuerst genannte Theorie, die mit der zweiten eng in Verbindung steht, wurde, wie bereits anhand Platners *Anthropologie* von 1772 aufgezeigt, im 18. Jahrhundert heftig debattiert.

Schiller lässt es nun bezeichnenderweise darauf beruhen, sich kritisch von den bestehenden Theorien abzugrenzen. Sie „umzustoßen“, „neuere und bessere zu schaffen oder schaffen zu wollen“, ist erklärter Weise nicht seine Absicht. (SW V, 265)

Wir werden hier mit einer Problemsituation konfrontiert, die etwa hundert Jahre später noch Wilhelm Wundt zentral beschäftigen wird. Auch Wundt betont die inhaltliche Nähe zwischen Physiologie und Psychologie, die sich aus dem gemeinsamen Untersuchungsgegenstand – der Untersuchung der menschlichen Lebensvorgänge – ergibt. Zugleich wendet er sich entschieden gegen eine mechanisch-kausale Zurückführung psychischer Prozesse auf physiologische, eine Position, die er als *psychophysischen Materialismus* bezeichnet (vgl. Wundt 1863). Gegen die Annahme eines Kausalverhältnisses zwischen Physischem und Psychischem geht Wundt von der Notwendigkeit einer Sonderform der „psychischen Kausalität“ aus (vgl. Wundt 1894, Wundt 1897). Er vertritt dabei zwar einen *ontologischen* Monismus, jedoch steht dem ein erkenntnistheoretisch-methodologischer Dualismus in Form des psychophysischen Parallelismus gegenüber: eine Interaktion von Physischem und Psychischem wird damit ausgeschlossen. Einer der Hauptgründe für dieses Psychologie-Verständnis, für das sich weitreichende Folgerungen ergaben, ist vor allem in der Abwehr physiologisch-reduktionistischer Tendenzen zu sehen. Die Unmöglichkeit einer Interaktion zwischen physischen und psychischen Prozessen liegt für Wundt in der „qualitativ abweichenden Beschaffenheit“ von psychischen und physischen Ereignisreihen. Natur und Geist unterliegen so getrennten Kausalprinzipien – wobei zu beachten ist, dass bei „Anerkennung einer selbständigen psychischen Causalität“ sich „überall Beziehungen zur physischen Causalität darbiete[n]“ und diese „niemals in Widerspruch mit der selben gerathen kann“ (Wundt 1897, 374) – deren Verschiedenheiten Wundt explizit benennt (vgl. ebd., 375 u. 379).

Auch Schiller spricht sich gegen eine mechanisch-kausale Zurückführung psychischer Prozesse auf physiologische aus. Er vertritt jedoch im Unterschied zu Wundt einen ontologischen Dualismus, mit dem er ebenso wie im Falle des erkenntnistheoretisch-methodologischen Dualismus im Sinne Wundts die Tendenz zum psychophysischen Materialismus abwehren will. Er hält dabei an der vorherrschenden Assoziationstheorie fest, d.h. er legt seiner Theorie des Gedächtnisses die zeitgenössische Assoziationslehre zugrunde. Denn die allgemeine Regel besagt, dass Vorstellungen nicht isoliert, sondern nur in Verbindung mit anderen Vorstellungen reproduziert werden können. Jedoch ist mit keiner der drei zur Diskussion gestellten Theorien, nach Schiller, das Problem der Selbstreproduktion, d.h. das des Ursprungs der Assoziationen zufriedenstellend zu lösen. Diese müssen jedoch nach Meinung des jungen Schiller „schlechterdings in den materiellen

Ideen ihren Grund haben“, was aber nicht mit dem mechanischen Paradigma, „nicht nach unseren mechanischen Gesetzen“ zu erklären ist (SW V, 265). Deutlich ist die Problemstellung von Wundt hier zu erkennen.

Schiller reduziert das psychische Geschehen nicht auf mechanische Verknüpfungen von Elementen, so wie es die Assoziationstheorie macht. Zügig leitet er nun mit der „Wirkung der Seele auf das Denkorgan“ zum eigentlichen Problem und damit zu seinem eigenen Lösungsvorschlag hin:

Die materielle Assoziation ist der Grund, auf welchem das Denken ruht. Der Leitfaden des schaffenden Verstands. Durch sie allein kann er Ideen zusammensetzen und sondern, vergleichen, schließen und den Willen entweder zum Wollen oder zum Verwerfen leiten. Diese Behauptung dürfte vielleicht der Freiheit gefährlich scheinen. Dann wann die Folge der materiellen Ideen durch den Mechanismus des Denkorgans, der Verstand aber durch die materiellen Ideen, der Wille durch den Verstand bestimmt wird, so folgte, daß zuletzt der Wille mechanisch bestimmt würde. Aber man höre weiter. Die Seele hat einen tätigen Einfluß auf das Denkorgan. Sie kann die materiellen Ideen stärker machen und nach Willkür darauf haften, und somit macht sie auch die geistigen Ideen stärker. Dies ist das Werk der Aufmerksamkeit. Sie hat also Macht auf die Stärke der Beweggründe; ja sie selbst ist es, die sich Beweggründe macht. Und itzt wäre es ziemlich entschieden, was Freiheit ist. (ebd., 265f.)

Neben den Assoziationen gibt es demnach ein Prozess, der nicht passiv-mechanisch, sondern vom Subjekt aktiv herbeigeführt abläuft. Ohne Verletzung der physikalischen Hauptsätze wird der Gedanke der *Selbsttätigkeit* eingeführt, sodass sich das Vitalistische vom Physikalischen abhebt.¹⁵¹ In diesem Kontext führt Schiller den Begriff der Aufmerksamkeit ein, die als das Wirksamwerden einer inneren geistigen Kraft zu verstehen ist. Mit dem Terminus Aufmerksamkeit wird in der Psychologie des 18. Jahrhunderts die Möglichkeit einer tätigen Einflussnahme der Seele auf die durch die Sinnesorgane dargebotene Reizflut bezeichnet. Sehr genau macht Christian Garve in seinen *Anmerkungen* zu Fergusons *Grundsätze der Moralphilosophie* das Problem der Aufmerksamkeit deutlich.

2.3.2. Die Aufmerksamkeit. Freiheit in der Determination – Das Freiheitsproblem

Im Unterschied zur mechanischen Auffassung der Assoziationstheorie betont der junge Schiller den ordnenden und zielgerichteten Charakter der Ideenproduktion; womit er die Aktivität des erkennenden Subjekts hervorhebt. In der als Fragment überlieferten *Philosophie der Physiologie* sucht er vor diesem Hintergrund unter Berücksichtigung der

¹⁵¹ Anschaulich fasst E. Cassirer eine geistesgeschichtliche Tendenz des 19. und 20. Jahrhunderts – die augenscheinlich bereits Ende des 18. Jahrhunderts deutlich zutage tritt – zusammen, indem er resümiert, dass „in der Entwicklung der Forschung und in der konkreten Forschungsarbeit ‚Mechanismus‘ und ‚Vitalismus‘ sich keineswegs als unversöhnliche Widersacher gegenüberstehen, sondern daß sie sich hier miteinander vereinen und zu den gleichen Zielen zusammenwirken konnten.“ (Cassirer 1957, 216.)

zeitgenössischen physiologischen und psychologischen Erkenntnisse und gnoseologischer Positionen, einen Aufweis für die Möglichkeit freiheitlichen Handelns zu erbringen.

Der Ferguson Übersetzer Garve hat mit großer Gewissheit Schiller über den Maschine-Tier-Mensch-Vergleich, den er in doppelter Weise beleuchtet, auf die eigentliche Problematik hingewiesen:

1. Die Maschine wirkt, weil sie so gestossen wird; das Thier handelt, weil es die Sache so empfindet; der Mensch, weil er sie so denkt. Will ich die Wirkung der Maschine ändern, so muß ich ihr einen andern Stoß geben; will ich die Handlung des Thieres ändern, so muß ich ihm andre Objekte darstellen, oder in ihm andre Gefühle erregen; will ich die Handlung des Menschen ändern, so muß ich ihn anders denken lehren. [...]
2. Die Maschine ist nur ein Werkzeug, [...]. Das Thier ist ein Sklave; [...]. Der Mensch ist der wahre Urheber dessen, was er thut; [...]. (Garve 1772, 291f.)

„Ich bin aber nur Urheber“, so die Fragestellung, die Garve weiter verfolgt, „wenn meine Handlung von nichts außer mir abhängt“ (ebd., 295) – d.h. der Mensch ist nur dann freier als das Tier, „insofern die Vorstellungen des Verstandes unabhängiger sind als die Empfindungen des Körpers“ (ebd., 293). Das Problem spitzt sich letztendlich mit der schweren Frage „wie viel Gewalt wir über unsre eigne Ideen haben, und in wie weit es von uns abhängt, zu denken, was wir wollen“ zu, von der Garve die „Untersuchung von der Freyheit überhaupt“ (ebd., 309) abhängig macht.

Wenn Garve jetzt zwar auf Lösungen verzichtet, nur die gegensätzlichen Möglichkeiten vorsichtig in Erwägung zieht, so hat er doch Schiller in entscheidender Weise problemsensibilisiert; ihn für eigene Gedankenschöpfungen, zum selbständigen Weiterdenken in diese Richtung vorbereitet.

Die Freiheit im strengen Sinne einer moralischen Autonomie ist bis zum heutigen Tag für all diejenigen ein Stein des Anstoßes geblieben, die vom Standpunkt einer behavioristischen Psychologie und Sozialbiologie geltend machen, dass der Mensch kaum etwas anderes als eine nach dem Reiz-Reaktions-Muster funktionierende Maschine oder eine am Gängelband seiner Gene reagierende Marionette sei (vgl. Gunkel 1989). Zudem führt uns die heutige Hirnforschung und Biologie vor Augen, wie eng die Gedankenprozesse an die Aktivität der Nervenzellen im Gehirn gekoppelt sind, sodass die Gefahr besteht, den Geist auf Physiologie zu reduzieren und damit einem maschinellen Menschenbild Vorschub zu leisten. – Der freie Wille wird so zur schönen Illusion erklärt.

Die Problemsituation eröffnet sich bereits im 18. Jahrhundert mit einer Denktheorie, die ebenso wie die heutigen szientifischen Einwände der Biologen, Psychologen und Soziologen wider der Freiheit auf eine abstrakte Opposition zwischen Determination und Freiheit beruht. So verbindet sich mit dem Begriff des Determinismus jene mechanische Psychologie, deren Erkenntnislehre auf der Annahme der materiellen Determiniertheit der Assoziationen beruht, sodass die geistigen auf materielle Vorgänge zurückgeführt und unter einem mechanischen Kausalnexus gestellt wurden. Mit dem Begriff der Aufmerksamkeit

schaft der Schiller die Ausgangsposition, um gegen das mechanische Assoziationsprinzip die Autonomie des Willens zu retten.

Es wurde bereits erwähnt, dass Aufmerksamkeit in der Anfangsperiode der Psychologie als Einzelwissenschaft Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts ein mustergültiger Begriff der psychologischen Fachterminologie war, der jedoch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter der Vorherrschaft von „Schulen“ weitgehend wieder verschüttet wurde. Erst in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts taucht das Thema Aufmerksamkeit unter neuem Vorzeichen im Kontext der Informationsverarbeitungstheorie wieder auf (vgl. Eckardt 2010, 150). Es erstaunt jedoch schon, in welchem facettenreichem Spektrum das Thema Aufmerksamkeit im 18. Jahrhundert zur Debatte stand, vor deren Hintergrund sich auch der junge Schiller positioniert.

Schillers Philosophieprofessor Jacob Friedrich Abel widmet sich in seiner Festtagsrede aus dem Jahre 1777 zentral dem Phänomen der Seelenstärke, die als „Herrschaft über sich selbst“ (Abel 1777, 219-237) eine „ungewöhnliche Fähigkeit“ ist, „sich zu denjenigen Ideen, Empfindungen und Neigungen [...] zu bestimmen, die man vor die Beste hält“ (ebd., 223). Dieser psychologische Ansatz dient Abel zur Grundlegung seiner Ethik der moralischen Autonomie, die er als Folge einer gelungenen Affektkontrolle aus der „Herrschaft über sich selbst“ – d.h. der über „seine Ideen“, „seine Empfindungen“, „seine Leidenschaften“ und über „die Handlungen“ (ebd., 226, 227ff., 230ff.) – ableitet. Dieses „Vermögen der Seele, von mehreren vorliegenden Ideen zu verbannen oder anzuhalten welche sie will und wie sie will“ (ebd., 226) bezeichnet nichts anderes als die Aufmerksamkeit, die Abel augenscheinlich ganz im Sinne von Garves *Anmerkungen* versteht. Eine andere Art von Aufmerksamkeit jedoch thematisiert Abel in seiner Dissertationsschrift von 1779, wo es sich nicht um die oben beschriebene willentlich hervorgerufene Aufmerksamkeit, sondern um einen unwillkürlichen Akt handelt, der auf reflektorische Reaktionen im Nervensystem und im Gehirn beruht (vgl. Abel 1779b, 590). Diese physiologische Erörterung der Aufmerksamkeit war in den zeitgenössischen Anthropologien weit verbreitet, und Abel konnte sie vor allem auch bei Platner finden. Sie wird durch einwirkende Reize und ihrer Intensität hervorgerufen, und läuft in der Regel passiv und nicht wie die erste willentlich gelenkt (aktiv) ab. Dieser Begriff von Aufmerksamkeit ähnelt sehr stark jenem Ansatz unserer heutigen Informationsverarbeitungstheorie, die „Aufmerksamkeit“ anhand eines komplexen Kommunikationsmodells mit den Bestandteilen „Sender“, „Empfänger“ und „Kanal“ als einen Selektions- beziehungsweise Filterprozess beschreibt, mit dem die durchgestellten Informationen gründlicher verarbeitet, eine bedeutungsmäßige und gegebenenfalls verhaltenswirksame Relevanz erhalten. Dieser Prozess wird wesentlich durch physikalische Reizmerkmale determiniert (vgl. Eckardt 2010, 150f.).

Christian Garve bringt in die Aufmerksamkeits-Debatte im 18. Jahrhundert noch einen neuen Impuls, d.h. neben den beiden genannten Arten von Aufmerksamkeit noch eine weitere ein. Jenseits der physiologisch-anthropologischen Erörterung der Aufmerksamkeit, bringt Garve im Essay *Einige Gedanken über das Interessirende* (1771) über den Schlüsselbegriff Interesse noch eine weitere Alternative von Aufmerksamkeit ins Spiel. Von vornherein wird die Aufmerksamkeit zunächst als Aktivität, als Kraft beziehungsweise Anziehungskraft beschrieben: „Dieses *Zusammenhalten* und dieses *Aufhalten* unserer Aufmerksamkeit bey Einem Gegenstande erfordert allemal eine außerordentliche Kraft, die dieses bewirke.“ (Garve 1974, 161f.)

Dabei unterscheidet er zwischen zwei Arten von Aufmerksamkeit: zwischen der, „deren Urheber wir selber sind, und zwischen der, die das Werk der Gegenstände ist“ (ebd., 163). Wenn die erste Form den bereits oben erwähnten Ansatz aus seinen *Anmerkungen* zu Fergusons *Moralphilosophie* bezeichnet, so lässt Garve für das „Interessirende“ nur die zweite Form, die objektmotivierte Aufmerksamkeit gelten; mit der er jedoch nicht „die bloße Stärke und Gewaltbarkeit des Eindrucks“, sondern eine „bestimmte Art“ des „Eindrucks“ (ebd., 162) meint, die unsere Aufmerksamkeit fesselt. Garve arbeitet eine Zweiseitigkeit der Aufmerksamkeit heraus, insofern sie sich einerseits auf das Objekt richtet und andererseits das Objekt (worauf Garve mit dem „Interessirenden“ zielt) die Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Der Grund, dass sich das Subjekt diesem und keinen anderen Objekt zuwendet, liegt nicht nur im Subjekt, sondern auch im Objekt, in dessen Eigenschaften und Qualitäten. Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass diese weder im Objekt als solchem noch im Subjekt als solchem liegen, sondern nur im wechselseitig aufeinander bezogenen Subjekt-Objekt zu finden sind. Deutlich steht hier nicht Freiheit und Selbstbestimmung, sondern die Erfahrung sozialer Kommunikation – wie sie für das moralische Verhalten förderlich ist – im Vordergrund (vgl. Bachmann-Medick 1989, 174-241).¹⁵²

Schiller richtet in seiner Erkenntnislehre der *Philosophie der Physiologie* den Akzent auf Freiheit und Selbstbestimmung aus, und vertritt dabei einen Begriff von Aufmerksamkeit, der ein aktives In-Beziehung-treten des Subjekts mit den psychischen Inhalten impliziert. Ihm geht es um die Aufmerksamkeit, die als freiwillige Anstrengung eine konzentrierte Selbstkontrolle und Selbstbeherrschung bezeichnet. Das Vorhandensein einer solchen Aufmerksamkeit schafft die Möglichkeit zur Veränderung in der Struktur des Denkprozesses, mit der nicht nur eine Veränderung – sprich Steigerung – der Reizschwelle, sondern eine Veränderung der Rezeptivität schlechthin gemeint ist. Dabei werden die äußeren Einflüsse ebenso wie die inneren Bedingungen des Subjekts berücksichtigt und in eine wechselseitige Beziehung gebracht. Die Kompliziertheit der Willenstätigkeit und die verschiedenen Willensqualitäten werden aus diesem Blickwinkel reflektiert.

¹⁵² Ausführlich analysiert Bachmann-Medick das bislang kaum beachtete Essay von Garve.

Mit der deutlichen Unterscheidung zwischen einem „ersten und zweiten Willen“ schafft Schiller die Voraussetzung, auf die er seine Theorie der Aufmerksamkeit errichtet:

Der erste Wille, der meine Aufmerksamkeit bestimmt, ist der freie, der letzte, der die Handlung bestimmt, ist ein Sklav des Verstandes; die Freiheit liegt also nicht darin, daß ich wähle, was mein Verstand als das Beste erkannt hat (dann dies ist ein ewiges Gesetz), sondern daß ich das wähle, was meinen Verstand zum Besten bestimmen kann. Alle Moralität des Menschen hat ihren Grund in der Aufmerksamkeit, d.h. im tätigen Einfluß der Seele auf die materiellen Ideen im Denkorgan. (SW V, 266)

Den ersten Grund der Sittlichkeit legt damit bereits der junge Schiller in die Autonomie des Willens, unter deren Vorherrschaft der Verstand kein heterogenes – sprich von außen herangetragen – sondern sein eigenes Interesse verfolgt. Unter dieser paradigmatischen Vorrangstellung des *Eigeninteresses des Verstandes* wird die Aufmerksamkeit als ein moralphilosophischer Schlüsselbegriff vorgestellt, den Schiller in Abgrenzung vom hedonistischen Zweck-Mittel-Prinzip eines Handelns nach Bedürfnissen und Absichten konzipiert. Mit der Differenzierung zwischen dem ersten und dem zweiten Willen geht eine Differenzierung des Menschen als eines moralischen und eines sinnlichen Wesens einher, unter deren Vorzeichen die Aufmerksamkeit ein Vermögen zur selbsttätigen Vervollkommenung der eigenen Geisteskräfte ist. Vor diesem Problemhorizont fungiert die Aufmerksamkeit als ein Prinzip der Autonomie des Willens. Sie bildet das anthropologische Fundament des sich selbst bestimmenden Subjekts.

Die Autonomie des Willens beansprucht Schiller jedoch nicht gegen die Naturkausalität, d.h. gegen die physiologischen Vorgänge des Leibes. Die Determinanten der Natur zu verändern, liegt nicht im Spielraum der Freiheit. Ebenso wenig liegt es jedoch in der Macht der Naturgesetze, die menschliche Freiheit außer Kraft zu setzen. Die Freiheit, die Schiller meint, ist keine Freiheit *von* den Determinanten der Natur. Der Mensch ist und bleibt im kausalen Geschehen der Natur eingelassen.

Bei aller Abhängigkeit von der Natur kann der Wert des menschlichen Daseins jedoch nur im selbstbestimmenden Gebrauch des Verstandes begründet sein. Die Freiheit ist damit eine selbstreflektorische Leistung, die den tätigen Einfluss der Seele auf das Denkorgan bezeichnet und Dank der der Mensch der durch die Sinnesorgane dargebotenen Reizflut nicht passiv ausgeliefert ist, sondern diese nach eigener Maßgabe zu steuern vermag. Sie ist ein Verhältnis des Subjekts zu sich selbst, das seinem Denken und Handeln eine von sich selbst gewollte Richtung gibt. Ansatzweise wird hier im jugendlichen Denken Schillers bereits ein Grundproblem der kantischen Philosophie formuliert, die der Königsberger Philosoph zwar mit der vielzitierten, offenbar jedoch schwer verständlichen „Kausalität aus Freiheit“ in der *Kritik der reinen Vernunft* benennt: Denn Freiheit ist nach Kant „keine Freiheit *von* den Gesetzmäßigkeiten der Natur, sondern sie ist nichts anderes als die *von uns selbst gewollte Wirksamkeit unseres eigenen Tuns*.“ (Gerhardt 1999, 241)

Eine der wichtigsten Qualitäten des Menschen ist die Fähigkeit zur Initiative. Das Moment *von selbst* ist von ausschlaggebender Bedeutung. Die Aufmerksamkeit fungiert in diesem Prozess als eine willentliche Aktivität, die dem Handeln eine spezifische Ordnung gibt, die vom Menschen selbst herbeigeführt und gelenkt wird.

2.3.3. „Du hast eine Krankheit zu überstehen“ – Die skeptizistische Krise

Wohin ich nur sehe, Raphael, wie beschränkt ist der Mensch! Wie groß der Abstand zwischen seinen Ansprüchen und ihrer Erfüllung! – O beneide ihm doch den wohlthätigen Schlaf. Wecke ihn nicht. Er war so glücklich, bis er anfang zu fragen, wohin er gehen müsse, und woher er gekommen sei. Die Vernunft ist eine Fackel in einem Kerker. Der Gefangene wußte nichts von dem Lichte, aber ein Traum der Freiheit schien über ihm wie ein Blitz in der Nacht, der sie finstler zurückläßt. [...] Ersetzt mir Deine Weisheit, was sie mir genommen hat? Wenn Du keinen Schlüssel zum Himmel hattest, warum mußt Du mich der Erde entführen? Wenn Du voraus wußtest, daß der Weg zu der Weisheit durch den schrecklichen Abgrund der Zweifel führt, warum wagtest Du die ruhige Unschuld Deines Julius auf diesen bedenklichen Wurf? [...] Du hast eine Hütte niedergerissen, die bewohnt war, und einen prächtigen toten Palast auf die Stelle gegründet. Raphael, ich fordere meine Seele von Dir. Ich bin nicht glücklich. [...] Ich verzweifle an meinen eigenen Kräften. (SW V, 341f.)

Schiller lässt die Geschichte seines Protagonisten Julius mit einer schweren weltanschaulichen Identitätskrise einsetzen (Vgl. Riedel 1985, 203-229).¹⁵³ – Wir vernehmen die eindringlichen Hilferufe aus dem „schrecklichen Abgrund der Zweifel“, so wie der in Not geratene Metaphysiker Julius den anarchischen Skeptizismus als existenzielle Bedrohung und Entmächtigung erfährt.¹⁵⁴

Diese Erfahrung führt Julius direkt in das Problem der Aufklärung hinein. Denn so optimistisch das Freiheitspathos des jungen Schiller auch klingen mag, es offenbart ein tiefes Problem des Menschen, der mit der Auflösung einer alten Ordnung zugleich heimatlos geworden ist, heimatlos in seinem Glauben, und dies nicht zuletzt gerade durch seine Vernunft.

Die Aufklärung ist so eine Epoche der kritischen Selbstreflexion, d.h. die einer *Selbstaufklärung*, die mit der Entfaltung des Empirismus im 17. und 18. Jahrhundert und den ihm korrespondierenden anthropologischen Konzepten und Denkrichtungen zusammenfällt. Höchste Erwartungen am wissenschaftlichen, kulturellen und moralischen Fortschritt vermischen sich mit skeptischen Tendenzen, die die uneingeschränkte Autorität der Vernunft in Frage stellen und den Vorwurf der Selbsttäuschung und des Versagens bei praktischen

¹⁵³ Die *Philosophischen Briefe* sind 1786 in Schillers Zeitschrift „Thalia“ (zur Überlieferungsgeschichte vgl. den Kommentar, NA 21, 154f.) erstmalig publiziert. Es ist jedoch nach wie vor außerordentlich schwierig, den Beginn der Entstehung der *Philosophischen Briefe* präzise zu datieren. Die Konzeption geht jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Jahre um 1780 zurück. So sind insbesondere gedankliche Parallelen der „Theosophie des Julius“, dem Herzstück der *Philosophischen Briefe*, mit der Dissertationsschrift *Philosophie der Physiologie* (1779) und den beiden Tugendreden (1779 u. 1780) deutlich zu erkennen, sodass die frühe Entstehung zumindest dieses Traktates recht zuverlässig angenommen werden kann.

¹⁵⁴ Ausführlich analysiert Riedel den Briefwechsels zwischen Julius und Raphael im Kontext einer „Krisis des metaphysischen Denkens“.

Lebensaufgaben erheben. Diese prekäre Lage fordert immer wieder und verstärkt dazu auf, die methodischen Grundlagen der eigenen Theorien zu überprüfen und einer prinzipiellen Kritik zu unterziehen. Die schottische Aufklärung ist an dieser kritischen Selbstbesinnung maßgeblich beteiligt und zeigt nachhaltige Wirkung. Insbesondere David Hume – der Kant bekannter Weise aus seinem „dogmatischen Schlummer“ erweckte – eröffnet einen philosophischen Neuansatz, indem er die kritische Haltung dergestalt zuspitzt, so er den Blick auf die *theoretischen Fundamente* der Philosophie lenkt (vgl. Schwabe 2004, 102).

Die Zersplitterung des Denkens zeigt sich in einem resignierenden Skeptizismus, der angesichts einer endlosen Fülle von Meinungen entsteht. Mit der alles in Zweifel ziehenden Skepsis erreicht diese Bewegung ihren Gipfel in einem an sich selbst verzweifelnden, bis hin zum Selbstmord schreitenden Geist (vgl. Hirschberger 1991.II, 1094f.). Von dieser Möglichkeit absoluter Selbstzerstörung der Vernunft, und damit einer existenziellen Gefährdung des Menschseins überhaupt, wird Julius radikal getroffen. – Und ausgerechnet Raphael, der Freund von dem sich Julius so dringend Rat und Hilfe erhoffte, hat ihn in diese skeptizistische Krise geführt:

Was hast du aus mir gemacht, Raphael? [...] Gefährlicher großer Mensch! das ich Dich niemals gekannt hätte oder niemals verloren? Eile zurück, auf den Flügeln der Liebe komm wieder, oder Deine zarte Pflanzung ist dahin. [...] Die Grundpfeiler Deiner stolzen Weisheit wanken in meinem Gehirne und Herzen, alle die prächtigen Paläste, die Du bauest, stürzen ein, und der erdrückte Wurm wälzt sich wimmernd unter den Ruinen. (SW V, 338)

Die Begegnung des Julius mit Raphael kann kaum als ein psychologisch zu wertender Freundschaftsbund oder gar als „autobiographisches Zeugnis“ (vgl. Buchwald 1957.I, 173) zu verstehen sein. Es handelt sich m. E. vielmehr um einen Vorgang (wie später auch bei der Begegnung Johannas, der Jungfrau von Orleans, mit Lionel) von „symbolhafter, metaphysischer Bedeutung“ (Liepe 1941, 102), hinter dem die kulturgeschichtliche Entwicklung der Menschheit steht. Das alte Kontrastmotiv von Schäferhütte und Palast gewinnt bei Schiller dabei eine neue Dimension (vgl. ebd.).

Schiller vollzieht nun eine bezeichnende Wendung: Denn wenn im *Versuch über den Zusammenhang* in den §§ 10 und 11 die Onto- und Phylogenese dergestalt parallelisiert wird, dass die menscheitsgeschichtliche Entwicklung der Individualentwicklung folgt (ein für die ganze Aufklärung wirkungsmächtiges Konzept), so versucht Schiller jetzt die Entwicklung des Individuums von der Gattungsgeschichte her zu verstehen. Dahinter steht eine grundlegende (epistemologische) Haltung, nämlich die, hinter dem Besonderen das Typische und Gesetzliche zu suchen.

Um die Voraussetzungen der drohenden Katastrophe aufzuhellen, rekonstruiert Schiller in den beiden ersten Julius-Briefen als Rückblende die intellektuelle Biographie seines Protagonisten, mit der er exemplarisch die menscheitsgeschichtliche Entwicklung von ihren kindlich unschuldsvollen Anfängen bis hin zur Aufklärung problematisiert. Sehnsüchtig schaut Julius in die geborgene Idylle seiner verlorenen Kindheit zurück:

Selige paradiesische Zeit, da ich noch mit verbundenen Augen durch das Leben taumelte wie ein Trunkner – da all mein Fürwitz und alle meine Wünsche an den Grenzen meines väterlichen Horizonts wieder umkehrten – [...], da ich noch vor einem Teufel bebte und desto herzlicher an der Gottheit hing. Ich *empfand* und war glücklich. Raphael hat mich *denken* gelehrt, und ich bin auf dem Wege, meine Erschaffung zu beweinen. (SW V, 338)

Der seelische Schicksalsweg der Jungfrau von Orleans ist hier bereits theoretisch vorweggenommen. Denn so wie Johanna muss auch Julius die glückliche körperlich-geistige Harmonie des naturhaften Menschen, die instinktsichere Einheit seines kindlichen Wesens verlassen, sobald er zum Mann geworden ist. Julius beschreibt selbst sein „Sehendwerden“, in dessen Moment er sich in seiner Doppelwesenheit als Vernunft- und Sinnenwesen begreift. Nun ist es zwar um seine naturhafte Einheit geschehen, doch, um mit Schillers Worten aus der Schrift *Etwas über die erste Menschengesellschaft* zu sprechen, musste um seiner moralischen Bestimmung wegen „aus einem vollkommenen Zögling der Natur ein unvollkommenes moralisches Wesen, aus einem glücklichen Instrument ein unglücklicher Künstler“ (SW IV, 769) werden. Dieses Los, dass der Menschheit bei Eintritt in die Wirrnisse der Kultur entgegentritt, wird im individuellen Leben mit Notwendigkeit wiederholt (vgl. Liepe 1941, 102).

Schiller lässt nun seinen Protagonisten Julius das zeitgenössische Menschenbild kritisch hinterfragen. Die Untersuchung der Natur des Menschen dient in den Julius und Raphael Briefen vor allem in erkenntnistheoretischer Absicht dazu, mit Blick auf die natürlichen Anlagen und Funktionen des menschlichen Geistes, die Quellen der Erkenntnis und deren Zuverlässigkeit aufzuspüren.

Glaube niemand als Deiner eignen Vernunft, sagtest Du weiter. Es gibt nichts Heiliges als die Wahrheit. Was die Vernunft erkennt, ist die Wahrheit. Ich habe Dir gehorcht, habe alle Meinungen aufgeopfert, [...]. Meine Vernunft ist mir jetzt alles, meine einzige Gewährleistung für Gottheit, Tugend, Unsterblichkeit. Wehe mir von nun an, wenn ich diesem einzigen Bürgen auf einem Widerspruche begegne! wenn meine Achtung vor ihren Schlüssen sinkt! wenn ein zerrissener Faden in meinem Gehirn ihren Gang verrückt! – Meine Glückseligkeit ist von jetzt an dem harmonischen Takt meines Sensoriums anvertraut. Wehe mir, wenn die Saiten dieses Instrumentes in den bedenklichen Perioden meines Lebens falsch angeben – wenn meine Überzeugungen mit meinem Aderschlag wanken! (SW V, 339f.)

Diese kritische Perspektive, die Julius vor Augen hat, droht die Autorität der menschlichen Vernunft zu desavouieren (vgl. Riedel 1985, 206f.). Die Autonomie der Tätigkeit der Seele, die vom Zustand und der Funktionsfähigkeit ihrer körperlichen Organe abhängig ist, wird problematisch. An diesem Punkt der geistigen Biographie des Julius setzt eine schmerzhaft Dialektik der Aufklärung ein, mit der das selbstreflexive aufgeklärte Denken, um mit Cassirer zu sprechen, „die Logik, die Moral, die Theologie in bloße Anthropologie aufzulösen“ (Cassirer 1973, 155) droht. Die Kritik des Julius schlägt nun in eine Krise um, die alle seine philosophischen und weltanschaulichen Sicherheiten in einen allgemeinen skeptizistischen Relativismus zusammenstürzen lassen.

Mit Raphaels erstem Brief an Julius wird an diesem Punkt ein Perspektivwechsel vollzogen, der uns eine distanzierte Außenansicht der Krise und dem ihr innewohnenden Potential gibt:

Du wußtest bis jetzt noch nicht, was *Entbehrung* sei. Du leidest zum ersten Male – Und doch ist vielleicht Wohltat für Dich, daß ich gerade jetzt von Deiner Seite gerissen wurde. Du hast eine Krankheit zu überstehen, von der Du nur allein durch Dich selbst vollkommen genesen kannst, um vor jedem Rückfall sicher zu sein. Je verlässner Du Dich fühlst, desto mehr wirst Du alle Heilkräfte in Dir selbst aufbieten; je weniger augenblickliche Linderung Du von täuschenden Palliativen empfängst, desto sicherer wird es Dir gelingen, das Übel aus dem Grunde zu heben. (SW V, 342)

Die Krisensituation hat bei Schiller konstitutive Bedeutung. Die Vernunft musste erst die Niederungen des zersetzenden Skeptizismus durchschreiten, um, bis aufs äußerste bedroht, alle Kraft die in ihr liegt zu aktivieren. Erstmalig nimmt sich Julius dabei „in einer *Situation nachhaltig empfundener Selbständigkeit*“ wahr, in der die alten Werte ihre bindende Kraft verloren haben ¹⁵⁵ und Julius ganz allein auf sich gestellt eine eigene Lösung zu finden hat.

Julius wurde jedoch nicht das Opfer einer spontanen Krise, sondern sie wurde von Raphael herbeigeführt:

Daß ich aus Deinem süßen Traume Dich erweckt habe, reut mich noch nicht [...]. Ich habe nichts getan, als eine Krisis beschleunigt, die solchen Seelen, wie die Deinige, früher oder später unausweichlich bevorsteht und bei der alles darauf ankömmt, in welcher Periode des Lebens sie ausgehalten wird. Es gibt Lagen, in denen es schrecklich ist, an Wahrheit und Tugend zu verzweifeln. Wehe dem, der im Sturme der Leidenschaft noch mit den Spitzfindigkeiten einer klügelnden Vernunft zu kämpfen hat. (SW V, 342)

Schiller zielt auf einen *gelingenden* Bildungsprozess im Sinne eines „In-Bewegung-Setzen menschlicher Perfektibilität“¹⁵⁶ unter optimalen Bedingungen ab. Doch damit ist nicht Riedels Position gemeint, der Raphaels Therapie als eines „philosophischen Arztes“ ein zwar befremdliches, aber dennoch „notwendig manipulatorische[s] Wesen des therapeutischen Zugriffs“ bescheinigt. Er lasse damit seinen Patienten Julius der „Unmündigkeit“ anheim fallen, die er gerade zu überwinden ansetzt (vgl. Riedel 1985, 212). Doch ganz im Gegenteil! – Um das deutlich zu machen, soll ein kurzer Blick auf Rousseaus *Emile* geworfen werden. Denn Rousseau hat die *Selbstreflexivität* des Heranwachsenden Emile völlig vergessen. Er hat zwar „die erkenntnistheoretisch-intersubjektive Seite der pädagogischen Praxis aus der Sicht des pädagogischen Akteurs offengelegt und reflektiert“, diese jedoch nicht mit der Perfektibilität seines Zöglings zurückgekoppelt. Der Pädagoge kann so nur als Theoretiker und Praktiker einer „*negativen Erziehung*“ auftreten, der seinem Zögling gegenüber die Rolle eines indirekten Manipulators einnimmt. Er weiß zwar genau was dieser denken, fühlen und wollen wird, sein Wissen jedoch verschweigt und so bei seinem Schüler den Schein erzeugt, dass dieser seine Bildung ausschließlich sich selbst zu verdanke habe (vgl. Benner/Kemper 2009, 263ff.; Benner/Brüggen 1996, 27ff.).

¹⁵⁵ Vgl. hinsichtlich dieses Problemzusammenhangs: Gerhardt (1999), 73f.

¹⁵⁶ Vgl. allgemein zu diesem pädagogischen Ansatz: Benner/Kemper (2009), 260.

Raphaels erster Schritt jedoch ist nun, seinen Zögling, wenngleich nur indirekt, zur Selbstreflexion aufzufordern, d.h. sich auf die Geschichte seines eigenen Denkens zu besinnen: „Ich muß dem Gang Deiner Forschungen nachprüfen, um die Quellen Deiner Klagen zu entdecken. Du hast sonst die Resultate Deines Nachdenkens aufgeschrieben. Schicke mir diese Papiere, und dann will ich Dir antworten. – – –“ (SW V, 343)

Die „Theosophie des Julius“, die nicht den Zielpunkt, sondern den Ausgangspunkt der *Philosophischen Briefe* markiert, liefert diese Selbstreflexion als „Glaubensbekenntnis“ seiner Vernunft, mit der der Bildungsprozess des Julius in Gang gesetzt und der Wahrheitsanspruch der Metaphysik neu zu begründen versucht wird.

2.3.4. Erkenntnis als „konventionelle Täuschung“ – das Wahrheitsproblem und die Rettung der Metaphysik

Die Suche nach der Wahrheit ist für Schiller von höchstem Interesse. Der Schiller zielt entschieden auf eine positive Begründung der Vernunft. Der Anspruch auf Diesseitigkeit und Fortschritt, auf Erkennbarkeit der Welt und Wahrheit durchzieht ungeteilt das Philosophieren des jungen Eleven. Der Mut zur Wahrheit und der Glaube an die Macht des Geistes sind die unverrückbaren Bedingungen für dieses Denken.

Der erste Ansatz von Schillers Erkenntnislehre ist also die *Wahrheit*. Doch was ist Wahrheit? Wie können wir sie erreichen? Und wohin führt sie uns? Hierzu wenden wir uns der Schlusspassage der „Theosophie des Julius“ zu, die den streng gegliederten fünf Textabschnitten „Die Welt und das denkende Wesen“, „Idee“, „Liebe“, „Aufopferung“ und „Gott“ post festum beigefügt ist, den eigentlichen systematischen Aufbau der „Theosophie“ augenscheinlich sprengt, große Parallelen zum Eingangsparagraphen der *Philosophie der Physiologie* aufweist; und als erkenntnistheoretisches Resümee zu lesen ist. – Es wird eingeleitet mit den Worten: „Hier, mein Raphael, hast Du das Glaubensbekenntnis meiner Vernunft [...]“ (ebd., 354), womit wir uns wieder in der Gegenwartsstufe, d.h. im 3. Julius-Brief befinden, von wo aus die „Theosophie“ unter der neu gewonnenen Perspektive kommentiert wird.

Wie das überlieferte Fragment der *Philosophie der Physiologie* bereits zeigte, schließt sich Schiller der zeitgenössischen Denktheorie sensualistischer Herkunft an. Die Wahrheit kann jedoch nach Schiller nicht in der Sinneserfahrung liegen. Bereits bei der Sinneswahrnehmung wendet unsere Seele ihre eigene Tätigkeit an:

Unser ganzes Wissen läuft [...] auf eine konventionelle Täuschung hinaus, mit welcher jedoch die strengste Wahrheit bestehen kann. Unsre reinsten Begriffe sind keineswegs *Bilder* der Dinge, sondern bloß ihre notwendig bestimmte und koexistierende *Zeichen*. Weder Gott, noch die menschliche Seele, noch die Welt sind das wirklich, was wir davon halten. (ebd., 355)

Das wahrgenommene Objekt und seine Vorstellung im Bewusstsein des erkennenden Subjekts, d.h. das Ding wie es uns erscheint und das, wie es an sich wirklich ist, sind prinzipiell verschieden. Diese Lehre ist jedoch nicht auf Erkenntniszweifel aus. Solange das Zeichen dem Bezeichneten nur getreu bleibt, ist die Welt hinreichend und zuverlässig zu erkennen. Der Gewährsmann für diese Position ist Ferguson. Ausdrücklich spricht sich Ferguson gegen die Auffassung aus, „daß wir alle Begriffe von den Dingen auf eben die Art bekommen, auf welche wir aus einem Bildnisse die abgebildete Sache kennen lernen“; und wendet sich damit gegen das herkömmliche Urbild-Abbild-Paradigma als eine nicht aufrechtzuerhaltende „Art von Metaphern“, mit deren Hilfe wir annehmen, „daß es im Gehirne, oder in der Seele, Bilder, Abdrücke oder Aehnlichkeiten von den äußeren Dingen geben müsse“ (Ferguson 1772, 75-79). Hierfür konnte er an die Erkenntnistheorie seines Lehrers Reid anknüpfen, nach dem der menschliche Geist durch die Sinnesempfindung zwar keine Abbilder der Dinge erhalte, jedoch habe dieser gelernt, „die Sensation als ein Zeichen zu gebrauchen“ (Reid 1782, 86).

Auch Schiller lehnt die so genannte Bildertheorie, eine materialistische Denktheorie antiker Herkunft (Demokrit), die infolge des Siegeszuges der mechanischen Psychologie im 18. Jahrhundert wieder an Bedeutung gewann, ab. Die Verneinung dieses Ansatzes, jedoch unter Beibehaltung der empirischen Erklärung, resultiert aus dem Bemühen, die Eigenqualität der subjektiven Seite der Empfindungen gegenüber dem objektiv-realen Reiz hervorzuheben. In der von Demokrit ins Leben gerufene Eidola-Theorie, nach der die Wahrnehmungsgenese durch das Eindringen materieller Partikel in unsere Sinnesorgane erfolge, wird diese Unterscheidung von Reiz und Empfindung praktisch nicht vorgenommen; und so die Empfindung als Abbild objektiv-realer Reize gedeutet. In der Denktheorie der mechanischen Psychologie des 18. Jahrhunderts ist diese Auffassung eng mit der Wesensbestimmung des angenommenen körperlichen Substrats des Denkens, den materiellen Ideen – d.h. mit der Frage, wie sich die Repräsentanten von Wahrnehmungsobjekten im Gehirn manifestieren – verbunden. Noch heute stehen sich hierfür zwei konkurrierende Hypothesen gegenüber (vgl. Singer 2002, 95f.), die wir jedoch der Sache nach bereits im 18. Jahrhundert in ihrer gegenläufigen Tendenz finden. Dass „ohne Verknüpfung mit der Physiologie [...] die Psychologie immer unzureichend“ (Abel 1776a, 463) bleibt, war im 18. Jahrhundert eine unumstrittene Tatsache.

Förmlich ohne Berührungsängste wurde angenommen, dass die Seele im Körper involviert und der menschliche Geist von natürlichen Kausalitätsfaktoren determiniert ist. Dabei galt es zentral der Frage nachzugehen, wie Wissen über die uns umgebende Welt in unsere Gehirne gelangt, wie es dort verankert und gespeichert ist; und vor allem, was unter den Repräsentanten von Wahrnehmungsobjekten im Gehirn – den materiellen Ideen – zu verstehen und ihre Entstehung zu deuten ist. Im Sinne der Denktheorie der zeitgenössischen mechanischen Psychologie wird der Prozess von der Informationsaufnahme durch die

Sinnesorgane bis hin zur Entstehung der mentalen Repräsentanten im Gehirn vornehmlich als ein Reiz-Reaktions-Mechanismus verstanden, wobei das Gehirn vorrangig passiv ist.

Diese mit der Empirisierung der Psychologie im späten 18. Jahrhundert einhergehende Tendenz bringt jedoch auch einen gegenläufigen Effekt hervor. Dem Wissen um die Gebundenheit des Psychischen an Gehirn und Nervensystem korrespondiert ein „Wissen um die weltschöpfende Macht dieses neuro-psychischen Systems“; womit dieses nicht als ein passives Medium, sondern als ein höchst aktiver, die Wirklichkeit konstituierender Apparat fungiert. Die Empirisierung der Psychologie wird so wesentlich von einer Tendenz der Erkenntnistheorie zum Konstruktivismus begleitet (vgl. Riedel 2004, 11f.).

Diese Tendenz wird deutlich in Schillers Erkenntnislehre sichtbar, mit der er der im 18. Jahrhundert wieder in Mode gekommenen *Bildtheorie* einen epistemischen Konstruktivismus in Form der *Zeichentheorie* entgegensetzt. – Die auch von H. Helmholtz im späten 19. Jahrhundert vertretene Zeichentheorie (vgl. Helmholtz 1883, Helmholtz 1921)¹⁵⁷ war bereits ein Jahrhundert zuvor mit ähnlichen Positionen und Argumenten präsent.

Im überlieferten Fragment der *Philosophie der Physiologie* finden wir den frühen Versuch eine auf der Aktivität des Subjekts beruhende Erkenntnislehre zu konzipieren, wobei der Assoziationstheorie der zeitgenössischen mechanischen Psychologie in Gestalt der Aufmerksamkeit einen Aktivposten zu deren Sicherung entgegenstellt wird. Die im erkenntnistheoretischen Anhang der „Theosophie des Julius“ vertretene Zeichentheorie ist geradezu als Fortsetzung dieser Intention zu lesen, indem nun auf die *Eigenqualität der Empfindungen*, d.h. auf deren *subjektive Seite* der Blick gelenkt wird.¹⁵⁸ Die mit den zeitgenössischen physiologischen Denktheorien einhergehende Depotenzierung des Seelischen zugunsten einer zerebral lokalisierten mechanischen Psychologie, mit der die Empfindbarkeit auf die physiologische Erregbarkeit der Nervenfasern reduziert wird, steht nun eine Denktheorie gegenüber, die auf eine deutliche Unterscheidung von Reiz und Empfindung dringt.

Zwar geht Schiller mit seiner Zeichentheorie davon aus, dass die Sinnlichkeit die Verbindung zur gegenständlichen Lebenswelt herstellt, jedoch ist damit keine unmittelbare Verbindung zu unseren Bewusstseinsinhalten gemeint. Der Sensationsapparat/das Sinnliche liefert dem menschlichen Geist keine Abbilder der Dinge. Vor das Auge des Bewusstseins treten nur deren mittelbare Zeichen. Das schließt jedoch nicht aus, dass das Zeichen dem Bezeichneten durchaus entspricht. – Ein Zeichen ist in diesem Zusammenhang stets etwas sinnlich Wahrnehmbares, das ein materielles Phänomen bezeichnet, das jedoch nicht isoliert, sondern immer mit etwas verbunden betrachtet wird. Diese „natürlichen Zeichen“

¹⁵⁷ Helmholtz behandelt die Wahrnehmungen unter zwei unterschiedlichen Aspekten, wobei er sich mit der Fragestellung nach dem *Zustandekommen* von Wahrnehmungen aus Empfindungen und Erfahrungen im psychologischen Fachgebiet bewegt; mit der Frage nach den *Leistungen* der Wahrnehmungen jedoch das erkenntnistheoretische Feld betritt (vgl. Eckardt 2010, 60).

¹⁵⁸ Jedoch wissen wir nicht, was Schiller in der *Philosophie der Physiologie* zu diesem Phänomen zu sagen hat, denn das überlieferte Fragment bricht mit „§ 11. Empfindungen des geistigen Lebens“ ab (SW V, 267).

haben damit neben der Bezeichnungsfunktion auch eine Bedeutungsfunktion, und stehen zu den bezeichneten Objekten in einer vergleichbaren Relation wie die „künstlichen Zeichen“ der Sprache (vgl. Reid 1782, 92-97). Als „endemische Formen“ (SW V, 355) oder „materielle Ideen“ (vgl. SW V, 258-268) sind sie als „Veränderungen des Nervenlebens“ (ebd., 256) zu verstehen. Der erkenntnistheoretische Anhang der „Theosophie des Julius“ greift den Mittelkraft- Gedanken der *Philosophie der Physiologie* (in der bereits die spätere Zeichentheorie explizit anklingt) konsequent auf, so mit den „natürlichen Zeichen“ ein Mittelglied zwischen der Sinnlichkeit und dem abstrakten Denken entstanden ist, das einerseits sinnlich und andererseits intellektuell ist.

Mit der Zeichentheorie wird das menschliche Erkennen nicht als ein *Abbilden*, sondern als ein *Konstruieren* verstanden. Es wird mit ihr der Entwurfscharakter des Denkens betont und eine Wendung zum Subjekt als Konstrukteur seiner Welt vollzogen. Dabei fungieren die empirischen Daten als eine Art von Baumaterial, die die menschliche Denkkraft als aktiver Baumeister erst zusammensetzen muss. Die Fähigkeit, die gegenständliche Lebenswelt zu erkennen, wird damit jedoch nicht bestritten. Denn Schillers Konstruktivismus führt nicht zu einer nominalistischen Position. Schiller geht von einer allen Menschen gemeinsamen Konstruktionsweise aus, die die objektive Wahrheit der Erkenntnis grundsätzlich möglich macht.

Unsre Gedanken von diesen Dingen sind nur die endemische Formen, worin sie uns der Planet überliefert, den wir bewohnen – unser Gehirn *gehört* diesem Planeten, folglich auch die Idiome unserer Begriffe, die darinne aufbewahrt liegen. Aber die Kraft der Seele ist eigentümlich, notwendig und immer sich selbst gleich: das Willkürliche der Materialien, woran sie sich äußert, ändert nichts an den ewigen Gesetzen, wornach sie sich äußert, solange dies Willkürliche mit sich selbst nicht im Widerspruch steht, solange das Zeichen dem Bezeichneten durchaus getreu bleibt. (ebd., 355)

Wahrheit wird nach dieser Theorie nicht nach einem äußeren Parameter, wie der „Ähnlichkeit des Zeichens mit dem Bezeichneten, des Begriffs mit dem Gegenstand“ gemessen, sondern ist an vernunftimmanente Kriterien gebunden.

So, wie die Denkkraft die Verhältnisse der Idiome entwickelt, müssen diese Verhältnisse in den Sachen auch wirklich vorhanden sein. Wahrheit ist also keine Eigenschaft der Idiome, sondern der Schlüsse; nicht die Ähnlichkeit des Zeichens mit dem Bezeichneten, des Begriffs mit dem Gegenstand, sondern die Übereinstimmung dieses Begriffs mit den Gesetzen der Denkkraft. (ebd., 355f.)

Die Einheit von Subjekt und Objekt schafft Schiller in seiner Denktheorie nicht einzig von der subjektiven Seite her, womit zwar die Autonomie der Vernunft gegenüber jeder äußeren Autorität und damit die unendliche Steigerung des Subjekts gesichert wäre. Er begründet vielmehr anhand der gnoseologischen Reflexionen seines Protagonisten Julius die Einheit von Subjekt und Objekt auch von seiner objektiven Seite aus, womit die Basis für die Identität von Geist und Natur, Gott und Leben geschaffen wird. Die Voraussetzung hierfür ist ein Vernunftbegriff, der sowohl erkenntnistheoretisch als auch ontologisch konzipiert ist: „Der

Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen, und die Vernunft selbst ist nur die ewige Regel desselben. Vernünftig handelt die ganze Natur; sein Prärogativ ist bloß, daß er mit Bewußtsein und Willen vernünftig handelt.“ (ebd., 792) Denken und Sein werden im Begriff der Vernunft als Einheit gedacht. Vernunft bezeichnet nicht nur ein spezifisches menschliches Erkenntnisvermögen, sondern ist die Bezeichnung für die Primärstruktur, die allem Sein zugrunde liegt.

Diese Position der Schrift *Über das Erhabene* ist bereits in den kosmologischen und erkenntnistheoretischen Reflexionen des Julius zu finden, die den Dreh- und Angelpunkt für Schillers Wahrheitsbegriff bilden. Das Wahre wird als Subjekt und Substanz gedacht. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist Schillers Intention, Grundorientierung, Gegenstand und Problembereich der Metaphysik genauer zu erfassen. Die gnostischen Reflexionen des Julius, die nicht in erster Linie auf das Erkennen der empirischen Wirklichkeit gerichtet sind, sollen der Metaphysik das Rückgrat stärken.

Metaphysik, verstanden als „erste Philosophie“, führt bei Schiller zur Idee der Einheit des Seienden, womit das Wissen vom Gesamtzusammenhang in den Fokus rückt. Hier wird nach dem Ursprung und den Formen des Wissens vom denknötwendigen Ganzen gefragt, unter dessen Prämisse die Quelle der Wahrheit zu erschließen ist. Die Wahrheit beansprucht Notwendigkeit und ewige Geltung, weshalb ein Richtmaß für die Sinneserfahrung benötigt wird.

Das Universum ist ein Gedanke Gottes. Nachdem dieses idealische Geistesbild in die Wirklichkeit hinübertrat und die geborene Welt den Riß ihres Schöpfers erfüllte [...] so ist der Beruf aller denkenden Wesen, in diesem vorhandenen Ganzen die erste Zeichnung wiederzufinden, die Regel in der Maschine, die Einheit in der Zusammensetzung, das Gesetz in dem Phänomen aufzusuchen und das Gebäude rückwärts auf seinen Grundriß zu übertragen. Also gibt es für mich nur eine einzige Erscheinung in der Natur, das denkende Wesen. Die große Zusammensetzung, die wir Welt nennen, bleibt mir jetzo nur merkwürdig, weil sie vorhanden ist, mir die mannigfaltigen Äußerungen jenes Wesens symbolisch zu bezeichnen. Alles in mir und außer mir ist nur Hieroglyphe einer Kraft, die mir ähnlich ist. Die Gesetze der Natur sind die Chiffern, welche das denkende Wesen zusammenfügt, sich dem denkenden Wesen verständlich zu machen – das Alphabet, vermittelt dessen alle Geister mit dem vollkommensten Geist und mit sich selbst unterhandeln. (ebd., 344)

Trotz des Zusammenwirkens von Geist und Natur hat letztendlich der Geist den Vorrang. Die Idee – sprich die Idee des Unbedingten – ist die wahre Wirklichkeit und sie bestimmt das Wesen der Wahrheit. Man braucht die Idee der Einheit (d.h. das Wissen um das Eine), um Sinneserfahrung zu gewinnen, um das Viele wahrnehmen und erkennen zu können. Die Quelle der Wahrheit findet Schiller im menschlichen Geist, der die Wahrheit jedoch nicht schafft, sondern vorfindet. Der menschliche Geist ist in einem Höheren verhaftet und nicht alleine auf sich gestellt. Die Natur wird als lebendiger Zusammenhang begriffen, in der der absolute unendliche Geist als lebendiger Gott sich dem endlichen menschlichen Geist zu erkennen gibt, womit dessen Zuverlässigkeit zur Erfassung des unendlichen Ganzen zu begründen versucht wird. Die metaphysische Problematik verschmilzt mit der

erkenntnistheoretischen; wobei die Ontologie der Erkenntnistheorie vorgeordnet wird, sodass in den Denkbestimmungen die Struktur der Natur wiederzufinden ist.

Schillers Denktheorie ist dem im 18. Jahrhundert noch vorherrschenden Gedanken von der großen Kette der Wesen verpflichtet. Diese Weltbetrachtung ist durchdrungen vom Glauben an die Vernünftigkeit der Welt. Eine solche Welt muss ein restlos und ein für allemal von notwendigen Wahrheiten beherrschtes System sein. Ein jedes Ding ist dabei unlösbar mit dem Dasein des notwendigen Wesens verbunden. Der menschliche Geist kann so seinem Geschäft zur Erkenntnis der Welt vertrauensvoll nachgehen. Sowohl das Prinzip der Kontinuität als auch das der Fülle sind darin rechtmäßig eingelassen, die empirischen Wissenschaften auf eine „Art Grundriß des Universums“ zurückführbar (vgl. Lovejoy 1993, 392f.).

Für Schiller gibt es nur „eine Wahrheit“ (SW V, 358); die jedoch als Prozess, als fortschreitende Entwicklung der Inbesitznahme der Welt – und zwar in Abhängigkeit von der Idee des Guten – begriffen wird. Dieser Gedanke wird von Schiller frühzeitig radikalisiert, indem er den Geist *geschichtlich* zu sich kommen lässt. Der Weg zur Wahrheit schließt dabei den individuellen *Irrtum* durchaus und mit Notwendigkeit ein.

Ihre eigne Schranken hat die menschliche Natur, seine eigne jedes Individuum. Über jene wollen wir uns wechselseitig trösten; diese wird Raphael dem Knabenalter seines Julius vergeben. [...] Es mag sein, daß ich dort und da meine Phantasien strengern Vernunftschlüssen unterwerfe, daß ich Wallungen meines Blutes, Ahnungen und Bedürfnisse meines Herzens für nüchterne Weisheit verkaufe, auch das, mein Gutes, soll mich dennoch den verlorenen Augenblick nicht bereuen lassen. Es ist wirklicher Gewinn für die allgemeine Vollkommenheit, es war die Vorsehung des weisesten Geistes, daß die verirrende Vernunft auch selbst das chaotische Land der Träume bevölkern und den kahlen Boden des Widerspruchs urbar machen sollte. [...] Ist nicht jede Übung der Denkkraft, jede feine Schärfe des Geistes eine kleine Stufe zu seiner Vollkommenheit, und jede Vollkommenheit mußte Dasein erlangen in der vollständigen Welt. Die Wirklichkeit schränkt sich nicht auf das absolut Notwendige ein; sie umfaßt auch das bedingungsweise Notwendige; jede Geburt des Gehirns, jedes Gewebe des Witzes hat ein un widersprechliches Bürgerrecht in diesem größeren Sinne der Schöpfung. [...] – Dieser erfinderische Geist sollte nicht auch den *Irrtum* zu seinen großen Zwecken verbrauchen und diese weitläufige Weltstrecke in der Seele des Menschen verwildert und freudeleer liegen lassen? Jede Fertigkeit der Vernunft, auch im Irrtum, vermehrt ihre Fertigkeit zu Empfängnis der Wahrheit. (ebd., 356f.)

Der im erkenntnistheoretischen Anhang der „Theosophie des Julius“ ins rechte Licht gerückte „Irrtum“ wird bereits gleich zu Beginn der *Philosophischen Briefe*, in der „Vorerinnerung“ (ebd., 336f.), geltend gemacht; womit sich Schiller explizit und von vornherein sowohl vom zeitgenössischen dogmatischen Rationalismus als auch vom alles relativierenden Skeptizismus seiner Zeit distanziert. Wenn beim Letzteren infolge der *Subjektivierung* des Wissens der Anspruch auf objektive Wahrheit fallengelassen wird (sich jedes subjektive Meinen gleichberechtigt geltend macht) und damit auch der Irrtum kategorisch ausgeschlossen ist, so ist beim Ersteren die Herkunft des Irrtums – da es eine „prästabilisierte“ Entsprechung zwischen der Ordnung der Ideen und der der Dinge gibt – schlechterdings nicht zu erklären.

Metaphysik ist bei Schiller logische Analyse menschlichen Wissens, die nicht die materiale, d.h. die inhaltliche Seite in den Vordergrund rückt, und mehr als subjektive Erkenntniskritik ist. Eine Konsequenz dieser Position ist, dass es Schiller nicht bloß um eine Einschränkung des menschlichen Erkennens, sondern um ein systematisches Verständnis des Begriffs der objektiven Wahrheit geht. Dabei bemisst sich unsere Beurteilung des Wahren nicht, wie im Empirismus, an bloß subjektiv erfahrbaren Einzelercheinungen, sondern fällt mit dem allgemeinen Ziel des werdenden Wissens zusammen, das letztendlich immer nur mit Blick auf die bestmögliche Aktualisierung der jeweils spezifischen Lebensform darzustellen und begrifflich zu erfassen ist.

3. Erste geschichtsphilosophische Reflexionen beim jungen Friedrich Schiller

In seiner Jenaer Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* macht Schiller den *lebensweltlichen Zweck* der Geschichtsschreibung zum Dreh- und Angelpunkt seiner Ausführungen und bindet daran die Frage nach dem Wesen und dem wissenschaftlichen Wert dieser Disziplin (vgl. Prüfer 2002, 354). Der Ausgangs- und Zielpunkt seiner geschichtsphilosophischen Reflexionen ist die Frage nach dem *Menschen in seiner Geschichte*, einer Frage, auf die die Geschichtsschreibung in Form jener „Geschichte der Menschheit“ antwortet, die Ende des 18. Jahrhunderts eine der markantesten Erscheinungen des modernen geschichtlichen Denkens bezeichnet. Die von Schiller entworfene *Anthropologie der Geschichte*, die in einem fassettenreichen bis ins 19. Jahrhundert hineinreichenden Diskurs der Menschheitsgeschichten eingelassen ist, ist in zweifacher Weise zu verstehen: als *historische Anthropologie* und als *anthropologische Historie* – die eine Synthese bilden (vgl. ebd., 156f. u. 174-182).¹⁵⁹ Schiller entwirft seine Theorie einer historischen Bildung in einem doppelten Sinne: als „Bildungsgeschichte der Menschheit“ und als „Geschichtsbildung des Menschen“ (ebd., 179). In diesem Geschichtsbegriff ist sowohl die individuelle als auch die universelle Entwicklung des Menschen eingelassen. Dabei verknüpft Schiller in seiner ganz eigenen Weise die beiden relativ getrennten Diskursbereiche Anthropologie und Historiegraphie und schließt dieses „wissenschaftlich orientierte Konzept einer forschenden Geschichtsschreibung an die kulturell grundlegende Diskussion über Bestimmung und Bildung des Menschen an“ (ebd.,

¹⁵⁹ Detailliert arbeitet Prüfer die ambivalente Synthese zwischen historischer Anthropologie und anthropologischer Historie (den gegenseitigen Begründungszusammenhang von sittlicher Bestimmung des Menschen und seiner Historizität) in Schillers *Anthropologie der Geschichte* heraus.

338). Dieses Verhältnis von Anthropologie und Geschichte in Schillers historischem Denken hat seinen Ursprung in der Stuttgarter Akademiezeit.

3.1. Zum Verhältnis von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert

Hier ist der Platz, zunächst ein paar grundlegende Beobachtungen zum Verhältnis von Anthropologie und Geschichte – wie es im aufklärerischen Denken des 18. Jahrhunderts hervorgebracht wurde – anzustellen: Das Thema Mensch und Menschheit avancierte in der Spätaufklärung zum zentralen Gegenstand, sodass ein Höchstmaß von Quellen sich hier vereinen. So neu war das Interesse am Menschen freilich nicht, es führte jedoch mit der Frage nach der neuen methodischen Grundlage zur Aufwertung von Fächern, die bislang nur einen unteren Rang in der Wissenschaftshierarchie einnahmen.¹⁶⁰

Unter diesem Vorzeichen etablierten sich seit den 1770er Jahren im Themenbereich der Wissenschaft vom Menschen in der deutschsprachigen Aufklärung allmählich eigenständige Disziplinen mit unterschiedlichen inhaltlichen Akzenten. Trotz einer weitgefächerten Ausdehnung und schwer zu überschauenden Komplexität ist insbesondere das Modell der „Naturgeschichte des Menschen“ als ein übergreifender Diskurs dieser aufklärerischen Unternehmungen zu bezeichnen, das jedoch im Verlauf des 18. Jahrhunderts gravierenden Wandlungen unterzogen wurde.

Neben den zahlreichen enzyklopädischen Darstellungen dieser Zeit¹⁶¹, können wir auf eine akribische Sammlung des Leipziger Philosophieprofessors Friedrich August Carus zurückgreifen, mit der er sich ausschließlich dem Gesamtunternehmen einer Geschichte der Menschheit widmet (Carus 1809) und die dessen Dimension als Austragungsort grundsätzlicher Debatten der zeitgenössischen Philosophie erkennen lässt. Denn in der Menschheitsgeschichte wird der gesamte Kulturalisierungsprozess des Menschen dargestellt. Sie analysiert „die historische Allgemeinentwicklung im Bezug auf die Vermögensformen des Menschen“ (Garber 2004, 234)¹⁶², die vorerst die Psychologie als

¹⁶⁰ Diese hierarchische Abwertung hatte sich aus dem erkenntnistheoretischen Wert erfahrungsgebundener Wissenschaften ergeben, die bis weit ins 17. Jahrhundert aufrechterhalten wurde. Mit der erkenntnistheoretischen Aufwertung der Empirie stellte sich jedoch nun die Forderung, naturphilosophisch-physikalischen, biologischen und nicht zuletzt historischen Fragen einen höheren Stellenwert einzuräumen.

¹⁶¹ Hierbei handelte es sich größtenteils um Vorlesungsmanuskripte, die verschiedene Wissenschaften in der Form der Enzyklopädik im Rahmen einer Philosophievorlesung konkret verorteten.

¹⁶² Garber versucht in diesem Beitrag deutlich zu machen, dass die sogenannte „Anthropologische Wende“ (ab 1750) nicht nur in das Interpretationsfeld physiologisierender Untersuchungsformen geraten ist, sondern auch eine Gegenbewegung zu dieser „Verkörperung“ seelischer Prozesse formuliert, die sich vor allem im Programm der Aufklärungsgeschichtswissenschaft geltend macht. Mit ihrer Bestimmung des Zusammenhangs von Spezialhistorie und Allgemeingeschichte, der mit den Gegenbegriffen „Aggregat“ und „System“ bezeichnet wird, ist der Weg für Kants apriorische Geschichtskonstruktion geöffnet, mit der die Menschheits- und Kulturgeschichte zu jener Darstellungsform wird, innerhalb derer „die Ausbildungsprozesse des menschlichen Geistes“ zu

Vermögenslehre zu erforschen hat. Die Geschichte der Menschheit ist als menscheitsgeschichtliche „Entwicklungspsychologie“ konzipiert, die „den Riß zwischen der physischen und der sittlichen Geschichte“ (ebd., 234ff.) zu überbrücken sucht. In seinen posthum veröffentlichten *Ideen zu Geschichte der Menschheit* (1809), die aus seinen Vorlesungen zur Philosophie hervorgegangen waren, unterscheidet Carus verschiedene Perioden, mit denen er die Geschichte der Menschheit skizziert (vgl. Meyer 2007, 194f.). Als inhaltliches wie methodisches Zwitterkonstrukt führt er dabei zunächst die Geschichte der Menschheit als Metastruktur, als eine Synthese schaffende Struktur, der empirischen Spezialgeschichten ein (vgl. ebd., 235ff.). – Den Anstoß für die eigentliche Geschichte der Menschheit haben, nach Carus, die französischen Schriftsteller Lafitau, Rousseau, Goguet und Montesquieu gegeben, die vor allem von den schottischen Menschheitshistorikern weitergeführt wurde und schließlich ihre Vollendung in einer Geschichtsphilosophie fand, die die Geschichte an den notwendigen Gang des Menschen zu seiner Bestimmung bindet (vgl. Carus 1809, 16f. u. 25ff.).¹⁶³

Bei aller Wandlung blieb der Vorrang der anthropologischen Betrachtung in der Naturgeschichte bestehen, da ihr Zweck die nähere Bestimmung der Natur des Menschen war. Während nun jedoch die puristische Anthropologie im Sinne Platners sich weitgehend auf physiologisch-psychologische Daten beschränkte, übertrugen diese die Naturhistoriker auf die menschliche Gattung und glichen sie mit den äußeren Erscheinungen der Menschheit ab. Grundlegend bestand die methodische Problematik dieser Wissenschaft darin, zwischen der inneren Natur des Menschen und ihrem äußeren Ausdruck zu vermitteln. Mit Hilfe des Kausalitätsprinzips wurde es möglich, eine Verbindung zwischen den Antrieben des Menschen und der daraus resultierenden Handlungen herzustellen – was ein entscheidender Schritt zur Korrelierung der moralischen Disposition des Menschen und der historischen Dimension seines Handelns war. Bei dieser, als „pragmatisch“ zu bezeichnende, Vorgehensweise – die in der deutschsprachigen Anthropologie, Philosophie und Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts großflächig zu beobachten ist – stellt Kant mit seiner Definition von „pragmatisch“ einen Sonderfall dar (vgl. Meyer 2008, 279).

Kants geschichtsphilosophisches Modell seines Aufsatzes *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) nimmt die Argumente der zeitgenössischen Diskussion über die *Bestimmung und Bildung des Menschen* auf. Seine hier konzipierte „Handlungsgeschichte“ knüpft unmittelbar an die pragmatische Tradition an, die jedoch zugleich im Sinne seiner Transzendentalphilosophie eine Umdeutung erfährt. Denn alles

bestimmen sind. – *Geist* wird nun zum vermittelnden Begriff, über dessen Analyse „die Selbstdeutungen der Menschheit im Prozess ihrer Bewusstwerdung“ nachgewiesen werden (ebd., 218ff.).

¹⁶³ Carus fasst mit beeindruckender Selbstverständlichkeit, in Anlehnung an die kantische Geschichtstheorie, den weit verzweigten Diskurs, d.h. eine der elementarsten Debatten der Aufklärung – die Frage nach der Bestimmung des Menschen – im Begriff der Geschichte zusammen. Dabei setzt er den Akzent nicht auf die *Empirie*, sondern auf die *Idee* – auf die *Vernunftbezogenheit* des Geschichtsbegriffs, mit dem er nach der *Notwendigkeit* der Menschheitsgeschichte fragt.

Pragmatische – und damit alles das, was der Gegenstand der „Anthropologie“ und der „Geschichte“ ist – ist bei Kant auf die *Idee des Sittlichen* hingeordnet (vg. Schwartländer 1968, 117). Die kantische Philosophie der Geschichte wird nicht durch einen materialen Zugang zum Gegenstand der Geschichte, sondern erst durch den Gedanken eines Endzwecks der moralischen Welt möglich. Das Fortschrittskonzept der Ideenschrift ist somit eine „praktische“ Idee¹⁶⁴, mit der die reale Geschichte unter einem *teleologischen Prinzip* gestellt ist. Damit ist die Denkmöglichkeit geschaffen, dass sich die Absichten der praktischen Vernunft unter Naturbedingungen verwirklichen lassen.

3.2. Die Bestimmung des Menschen. Die Wendung von der Anthropologie zur Geschichtsphilosophie

Die Geschichtsphilosophie ist eine moderne Schöpfung, ein Kind des 18. Jahrhunderts, wie so vieles andere auch. Sie steht im engsten Zusammenhang mit der modernen Ethik und Kultur, deren Aufgaben und Fragen ohne Geschichte nicht mehr bewältigt werden konnten und daher die bloß erzählende Geschichte, die man seit langem kannte, zum Raisonement, zur Vergleichung und zum Entwicklungsbegriff zwangen [...]. (Troeltsch 1922,9)

Den Begriff „philosophie de l’histoire“ prägte bekanntlich Voltaire, womit er den Anspruch auf eine neue Wissenschaft erhob. Denn mit diesem neuen Terminus verband sich vor allem die Idee des Programms einer Universalgeschichtsschreibung, mit der die Geschichte als Totalität und Gesamtzusammenhang aufzufassen ist.

In diesem Sinne profiliert sich die Geschichtsschreibung im 18. Jahrhundert im Zeichen des Pragmatismus und im Unterschied zur narrativen Historie – verstanden als bloße Chronologie der Ereignisse – zu einer Disziplin, die nach den Motiven der Handelnden fragt. Sie sieht sich der Menschenkenntnis verpflichtet. Die Geschichte wird zum Austragungsfeld zur Erforschung der menschlichen Natur. Denn nur die Geschichte kann die Fragen um den Menschen beantworten, weil der Mensch ein geschichtliches Wesen ist. Schon frühzeitig hat Schiller diese Symbiose von Mensch und Geschichte unter der Formel „Bestimmung des Menschen“ zum zentralen Thema seiner Jugendphilosophie gemacht.

Die Frage nach der „Bestimmung des Menschen“ zählt zu den am häufigsten debattierten Themen in der deutschen Spätaufklärung. Spalding liefert, wie bereits mehrfach in dieser Studie betont, das Stichwort für jene philosophischen Debatten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die zwar unter der gemeinsamen Formel „Bestimmung des Menschen“, jedoch inhaltlich äußerst kontrovers ausgetragen wurden.

¹⁶⁴ Als wahrhaft „praktisch“ wird bei Kant im Unterschied zu „pragmatisch“ die Bestimmung des „Endzwecks“ bezeichnet, der als das Ganze der möglichen Zweckbestimmung sich in der sittlichen Existenz, einer letzten Selbstbestimmung des Menschen gründet.

3.2.1. Die Bestimmung des Menschen bei Spalding und Schiller

Spaldings zunächst nur 26 Seiten umfassendes kleines Büchlein, das 1748 unter dem Titel *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen* erstmals publiziert wurde und bis 1794 mit stetig wachsendem Umfang dreizehn Auflagen erlebte, wird auch in der Stuttgarter Hohen Karlsschule rezipiert. Seine Publizität hat es vor allem Moses Mendelssohn zu verdanken, der in seinem *Phädon* explizit auf dieses Büchlein Spaldings Bezug nimmt; das die unmittelbare Quelle des dritten Teils des *Phädon* ist. Doch in erster Linie hat die dem *Phädon* vorausgegangene philosophische Auseinandersetzung zwischen Mendelssohn und Abbt – deren Inhalte und ein wesentlicher Aspekt ihrer Wirkungsgeschichte gleich noch betrachtet werden – die enorme Verbreitung von Spaldings Bestimmungsbüchlein herbeigeführt. An der Bildungseinrichtung Carl Eugens dürfte es Abel gewesen sein, der das philosophisch-anthropologische Stichwort populär gemacht hat.

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen, die nach dem Zweck seines Daseins und Handelns, ist in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der deutschen Aufklärung allgegenwärtig und findet sich auch in allen von Schillers Jugendschriften zentral thematisiert wieder. Daher soll zunächst das Gründungsdokument der Bestimmungsphilosophie selbst betrachtet werden, um vor allem neben den Gemeinsamkeiten auch die Unterschiede der Bestimmungsformel bei Spalding und dem jungen Schiller kenntlich zu machen. Das komplexe Beziehungsgeflecht des Projekts von der Bestimmung des Menschen zur zeitgenössischen Anthropologie und Geschichtsphilosophie ist diesem Bemühen zentral unterlegt.

Der Terminus „Bestimmung“ taucht nach den einschlägigen zeitgenössischen Nachschlagewerken zufolge vor Spalding nicht auf (vgl. Brandt 2007, 62). So ist selbstredend auch das lexikalische Stichwort „Bestimmung“ weder in Johann Georg Walchs *Philosophischem Lexikon* (1725, 1740) noch in Zedlers *Universal-Lexicon* (1733) zu finden. Das Wort selbst ist demzufolge neu. Die Sache jedoch nicht. Seine Gedanken, hat Spalding größtenteils den Autoren der römischen Stoa und vor allem Shaftesbury zu verdanken. – Der Erfolg von Spaldings Bestimmungsbuch mag daher auch in erster Linie der populären Art geschuldet sein, mit der er seine Leser anspricht, um sie auf einen Weg zu schicken, den nur jeder Einzelne für sich finden kann. Die statische Wesensbestimmung des Menschen wird dabei aufgegeben und stattdessen durch eine dynamische und subjektbezogene, praktische Bestimmung ersetzt.

Gleich zu Beginn exponiert Spalding in diesem Sinne ein fiktives Ich der anthropologischen Reflexion (vgl. Riedel 1985, 167) und nimmt damit eine Individualisierung der Bestimmungsfrage dergestalt vor, als dass in diesem „Ich“ sich jeder Mensch tatsächlich finden kann. Er sieht sich in einer Situation des moralischen Zweifels ratlos vor der Frage gestellt, welcher Weg zur Glückseligkeit führe: der der „Sittlichkeit und Religion“, der der

„Zuversicht auf Gott und der Hoffnung auf die Ewigkeit“ oder der des „eigennützig[e]n Vergnügen[s]“, bei dem sich „Scharfsinn und Witz zum Dienste der Wollust verschwendet“ und sich „nahe an dem Rande des Lasters erblickt“? (Spalding 1768, 1f.) – Der Begriffskatalog, der die Bestimmung des Menschen bezeichnet ist kurz: Tugend beziehungsweise Sittlichkeit, hedonistische Begierde beziehungsweise Sinnlichkeit und Glück.

Daraufhin liefert uns Spalding unter den Stichworten „Sinnlichkeit“ (ebd., 6-13), „Vergnügungen des Geistes“ (ebd., 13-19), „Tugend“ (ebd., 19-40), „Religion“ (ebd., 40-52) und „Unsterblichkeit“ (ebd., 52-65) als Resultat der Selbstuntersuchung eine kleine Enzyklopädie des „System[s] des Lebens“ (ebd., 3), mit der er die Kandidaten für das unter dem Titel der Schrift vorgegebene Ziel bezeichnet. Der persönliche Meditationsgang führt über verschiedene Lebensform weiter zu Gott hin, zur Idee eines vernünftigen Urhebers, die die fortschreitende Erkenntnis der Ordnung und Schönheit der Welt ist; um schließlich zur ultimativen Orientierung auf die Ewigkeit, der festen Erwartung auf persönliche Unsterblichkeit zu gelangen.

Spaldings Ausgangspunkt ist die Natur des Menschen. Aus ihr leitet er seine Überlegungen zur Bestimmung des Menschen her: „Ich sehe [...], wohin meine Natur mich führet, meine ganze Natur, wenn ich sie unverstümmelt und unverfälscht betrachte; und ich will ihr folgen, wohin sie mich führet.“ (ebd., 33) Doch kaum eine Frage wird im 18. Jahrhundert heftiger und kontroverser debattiert, als die nach der Natur des Menschen. Bei Spalding erfährt sie letztendlich eine Ausrichtung auf das Jenseits, da die Bestimmung des Menschen in einem umfassenden Zusammenhang eingelassen ist, mit dem die irdische Existenz des Menschen überstiegen wird:

Ich erkenne nunmehr, daß ich zu einer ganz andern Classe von Dingen gehöre, als diejenigen sind, die vor meinen Augen entstehen, sich verwandeln und vergehen; und daß dieses sichtbare Leben bey weitem nicht den ganzen Zweck meines Daseyns erschöpfe. Ich bin also für ein anderes Leben gemacht. Die gegenwärtige Zeit ist nur der Anfang meiner Dauer; es ist meine erste Kindheit, worin ich zu der Ewigkeit erzogen werde [...]. (ebd., 60)

Inwieweit der junge Schiller Spaldings Essay *Bestimmung des Menschen* selber gelesen hat, ist ungewiss. Gewiss ist jedoch, dass er durch Abels Unterricht und Prüfungsthesen den Gedankenhaushalt dieser Schrift durchaus gekannt haben müsste, zumal sie als Quelle des dritten Gesprächs von Mendelssohns *Phädon* diene.¹⁶⁵

Gleich der Eingangsparagraph seiner ersten wissenschaftlichen Probeschrift ist von Schiller mit dem signifikanten Stichwort „Bestimmung des Menschen“ (SW V, 250) überschrieben. Doch die inhaltlichen Überzeugungen des jungen Schiller stimmen in grundlegenden Positionen nicht mit denen Spaldings überein.

¹⁶⁵ Vgl. zu Mendelssohns *Phädon* und seiner Rezeption an der Stuttgarter Hohen Karlsschule: Riedel (1985), 160-165.

Schon an mehreren exponierten Stellen wurde in der vorliegenden Studie die Bestimmungsformel zentral referiert. An dieser Stelle soll nun unter drei Aspekten explizit die Differenz zwischen Schiller und Spalding aufgezeigt werden. Besonders deutlich wird sie zunächst, wenn jene Passage des *Versuchs über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* nicht ausgeblendet wird, wo das spiritualistische Menschenbild – das deutliche Konturen Spaldings trägt – als „allzuenthusiastisch“ unter Schwärmereiverdacht gestellt, als ebenso „einseitig“ wie seine materialistische Gegenposition abgelehnt wird (vgl. SW V, 290).

Zwar speisen sich wie bei Spalding auch beim jungen Schiller die Überlegungen zur Bestimmung des Menschen aus der Kenntnis der menschlichen Natur heraus, der Zusammenhang zwischen der Natur des Menschen und seiner Bestimmung wird deutlich gesehen, doch könnten bei der Beantwortung der Frage, was die menschliche Natur eigentlich ist, die Positionen von Schiller und Spalding kaum stärker noch divergieren. Denn emphatisch nimmt der junge Schiller die anthropologische Lehre vom ganzen Menschen in die Bestimmungsformel auf, womit er nicht nur materialistischen Konnotationen, sondern eben auch denjenigen spiritualistischen Tendenzen – die den Geist oder die Seele über die Materie erheben – entschieden entgegen tritt. In diesem Sinne, kann es „nichts mehr als eine schöne Verirrung des Verstandes“ sein, „ein wirkliches Extremum“, wenn man „den einen Teil des Menschen allzu enthusiastisch herabwürdigt und uns in den Rang idealischer Wesen erheben will, ohne uns zugleich unserer Menschlichkeit zu entladen“ (ebd.). Diese entschieden spirituelle Tendenz – die sich aus der Ausrichtung des Menschen auf das Jenseits bei Spalding ergibt – widerspricht dem Grundtenor von Schillers Denken. Die Doppelwesenheit ist, nach Schiller, *die* Natur des Menschen. Die Zwitterhaftigkeit seines Wesens stellt keinen Makel dar, sondern ist Voraussetzung der Perfektibilität. Schon frühzeitig nimmt Schiller in diesem Kontext der Wendung vom „unselig Mittelding von Vieh und Engel“ ihre skeptische Spitze (vgl. ebd., 296). Die innigste Botschaft, dass der Mensch eine Einheit ist, wird von Schiller zeitlebens mit all ihren Folgen entschieden vertreten. Seine Doppelnatur ist daher nicht zu überwinden. Es gilt sie vielmehr in ihrer Wechselseitigkeit harmonisch zu vollenden. – Ein Blick auf das ästhetische Erziehungsprogramm der 1790er Jahre macht eine erstaunliche strukturelle Kontinuität in Schillers Projekt einer anthropologischen Menschheitsgeschichte sichtbar, die sowohl die zentralen Probleme als auch deren Lösungsansätze betrifft.

Dabei tut sich gleichwohl eine weitere grundlegende Differenz zwischen der Auslegung der Bestimmungsformel bei Spalding und Schiller auf. – Denn schon frühzeitig wird vom jungen Schiller die „Geschichte des Menschengeschlechts“ (ebd., 303-306) thematisiert. Damit wird die „Unsterblichkeit“ bereits auf eine Weise ins Spiel gebracht, wie sie Schiller 1789 in seiner Jenaer Antrittsvorlesung formuliert:

Ein edles Verlangen muß in uns entglühen, zu dem reichen Vermächtnis von Wahrheit, Sittlichkeit und Freiheit, das wir von der Vorwelt überkamen und reich vermehrt an die Folgewelt wieder abgeben müssen, auch aus *unsern* Mitteln einen Beitrag zu legen und an dieser unvergänglichen Kette, die durch alle Menschengeschlechter sich windet, unser fliehendes Dasein zu befestigen. Wie verschieden auch die Bestimmung sei, die in der bürgerlichen Gesellschaft Sie erwartet – etwas dazusteuern können Sie alle! Jedem Verdienst ist eine Bahn zur Unsterblichkeit aufgetan, zu der wahren Unsterblichkeit, meine ich, wo die Tat lebt und weiter eilt, wenn auch der Name ihres Urhebers hinter ihr zurückbleiben sollte. (SW IV, 767)

Diese „wahre Unsterblichkeit“ ist nicht wie bei Spalding auf ein imaginäres Jenseits (als verlängerter Raum für die Vervollkommnungsdynamik), sondern auf die Menschheitsgeschichte – auf die irdische Zukunft der künftigen Generationen – gerichtet. In den §§ 10 und 11 seines *Versuchs* werden vom jungen Schiller die Onto- und Phylogenese parallelisiert. Der Terminus „Mensch“ erfährt so eine doppelte Deutung: Der Mensch wird sowohl als Einzelwesen als auch als Gattungswesen thematisiert, womit die Anthropologie zu einer Geschichte der Menschheit dynamisiert, das Leib-Seele-Verhältnis unter eine entwicklungsgeschichtlich orientierte Betrachtungsweise gestellt wird. Schillers entscheidende Wende gegenüber Spalding ist die Ausweitung der Bestimmungsformel vom Individuum zur menschlichen Gattung, von der Einzelexistenz zur Menschheit in seiner Geschichte hin. Die Aufgabe des Philosophen ist nun nicht mehr nur zu erforschen, worin jeder Einzelne in seinem Leben bestimmt sei, sondern er soll nun auch den Zweck der Menschheitsgeschichte benennen, womit die geschichtsphilosophische Frage nach einem Fortschritt in der Kultur – und damit der Mensch als ein soziales Wesen – in den Mittelpunkt rückt.

Doch noch ein weiterer, letzter Aspekt ist hier zu nennen, der einmal mehr die Differenz zwischen Spalding und Schiller deutlich macht, und der in Schillers frühzeitiger Radikalisierung der Bestimmung zur Selbstbestimmung liegt. Denn wenn Spalding noch an der konservativen Vorstellung festhält, dass der Mensch vermittels seiner Vernunft die Absicht des göttlichen Vaters erschließen kann (vgl. Brandt 2007, 19) – es in seiner fiktiven Inszenierung um die „graduelle Einsicht des Menschen in die eigene Bestimmung“ (Zöller 2001, 482) geht, so rückt Schiller die menschliche Selbsttätigkeit, d.h. den Menschen als seelischen Selbstausbilder in den Vordergrund. Die Vernunft initiiert die selbständige Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten, indem sie zunächst noch ganz von körperlichen Bedürfnissen bestimmt, von „Not und Neugierde“ gedrängt, das „größte Meisterstück der Natur, den Menschen entdeckt“ (SW V, 305), d.h. den Zweck ihrer selbst erfährt. Mit dieser Selbsterkenntnis des Menschen beginnt seine kulturelle Entwicklung, die ihn letztendlich zur Selbstbestimmung und zur Freiheit führt.

Zu berücksichtigen ist nun im Weiteren, dass in der Geschichte des Konzepts von der „Bestimmung des Menschen“ die Auseinandersetzung zwischen Thomas Abbt und Moses Mendelssohn eine wichtige Station bildet, mit deren Hilfe sich ein weiterer Aspekt, unter

dessen Vorzeichen bereits der junge Schiller die signifikante Bestimmungsformel thematisiert, rekonstruieren lässt.

3.2.2. Die Kontroverse zwischen Mendelssohn und Abbt und ihre Folgen

Die Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Abbt und Mendelssohn und ihre Folgen hilft einen zeitgenössischen Problemhorizont zu öffnen, vor dessen Hintergrund sich ein kultureller Wandel vollzieht, der sich besonders in der Rousseauschen Idee der Perfektibilität in ihrer normativen Zurückgebundenheit mit der Idee der Bestimmung des Menschen abzeichnet.

Aufschlussreich für unsere weiteren Untersuchungen sind unter diesem Vorzeichen die theoriegeschichtlichen Hintergründe, die Kants „Wendung zur Geschichtsphilosophie“ mit herbeigeführt haben könnten. Als „stillschweigendes Gespräch“ (Hinske 1994, 135-156) betitelt, zeichnet Hinske den Weg Kants zu den im Ideen-Aufsatz formulierten Auffassungen nach. Er vertritt dabei die „riskante These“, dass „Kants Geschichtsphilosophie [...] ursprünglich durch die Kontroverse zwischen Abbt und Mendelssohn veranlaßt oder mitveranlaßt worden“ (ebd. 146) sei. Als stillschweigende Antwort auf diese Kontroverse habe, so Hinske, Kant seine Wendung von der Anthropologie zur Geschichtsphilosophie vollzogen.

In diesem öffentlich geführten Disput über Spaldings Auslegung der Bestimmung des Menschen, die mit dem Erscheinen der siebenten Auflage des gleichnamigen, berühmt gewordenen kleinen Büchleins des lutheranischen Theologen im Jahre 1764 entbrannte, bezieht Abbt unter dem Titel *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* eine kritische Haltung gegenüber Spaldings Auffassungen, wogegen Mendelssohn im *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend* diese zu verteidigen sucht. Beide Positionen, die sich „unversöhnlich“ gegenüberstehen, indem der eine behauptet, dass „alle Fähigkeiten des Menschen – oder vielleicht richtiger: alle dem Menschen wesentlichen Fähigkeiten – bei jedem Einzelnen auch tatsächlich zur vollen Entfaltung gelangen sollten“ (Mendelssohn) und der andere eben diese Annahme bezweifelt (Abbt), hat Kant, nach Hinske, im Ideen-Aufsatz mit der „Wendung zur Geschichtsphilosophie“ versucht „auf höherer Ebene miteinander zu versöhnen“, d.h. einen „Vermittlungsvorschlag“ (ebd., 145, 150) anzubieten.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Hinske (1994), 145, 150. – Will man die Positionen der beiden konkurrierenden Seiten pointiert zusammenfassen, wäre, wie bereits oben angedeutet, folgendes zu sagen: Indem Mendelssohn, als Verteidiger Spaldings, auf die individuelle Bestimmung des Menschen – verstanden als vollständige individuelle Entfaltung aller im Menschen angelegten Kräfte und Fähigkeiten – akzentuiert, kommt er nicht umhin, den Erfolg der Bestimmungsfrage in einem verlängerten imaginären Jenseits, d.h. in der These von der Unsterblichkeit der Seele zu verlagern. Abbt jedoch spricht dieser These die philosophische Seriosität ab. Die individuelle Unsterblichkeit muss als unerkennbar und unbeweisbar angesehen werden, womit sie auch nicht als Instanz für die Entscheidung der Frage nach der Bestimmung des Menschen herhalten kann. Das individuelle Leben des Menschen muss faktisch immer fragmentarisch und unabgeschlossen bleiben. – Gleichzeitig zieht der junge Philosoph Abbt, bei Anerkennung einer generellen Bestimmung alles Existenten, die „Erkennbarkeit der Motive des

Kants Vermittlungsvorschlag, der sich vor dem skizzierten Problemhorizont deutlich abzeichnet, nimmt sowohl die Prämisse Mendelssohns als auch die, nun ins Grundsätzliche gewandte, Position Abbts auf. Die Antwort Kants aus dem Ideen-Aufsatz, mit der er die Wendung von der Anthropologie zur Geschichtsphilosophie vollzieht, lautet: „*Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.*“ (AA VIII, 18)

Die im November 1784 in der „Berlinischen Monatsschrift“ erschienene *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* wird von allgemeinen teleologischen Voraussetzungen strukturiert. Die Schrift gehört der teleologischen Naturlehre an und wird von dem Grundsatz geleitet, dass „alle Naturanlagen eines Geschöpfes“ dazu bestimmt sind „sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln“ (ebd.). Diesen Grundsatz auf den Menschen angewandt, führt zu der oben zitierten These. Sie ist die notwendige Konsequenz der teleologischen Voraussetzung. Dem liegt die Differenzierung zwischen allgemeingeschöpflicher und spezifisch menschlicher Entwicklung zugrunde, woraufhin Kant zwei Arten von Naturanlagen im Menschen geltend macht: solche, die er als Tier mit anderen Lebewesen gemeinsam hat und diejenigen, die ihn als (endliches) Vernunftwesen auszeichnen. Da die Vernunft dem Menschen jedoch wesentlich ist, diese sich aber nur allmählich durch „Versuche, Übung und Unterricht“ entwickeln kann, so müsste entsprechend der teleologischen Grundsatzforderung ein jeder Mensch „unmäßig lange leben“. Da dies aber nicht so ist, bleibt nur anzunehmen, dass der Mensch die Naturabsicht als vernünftiges Wesen nur in einer „unabsehbaren Reihe von Zeugungen“ (ebd., 19), d.h. in der Gattung erreichen kann.

Mit dieser Behauptung wird jedoch das Individuum zum Problem. Denn in der Tat soll der Mensch seine Vollendung einzig in der Gattung erreichen, womit das Individuum Gefahr läuft, zum bloßen Glied einer langen Kette herabgesetzt zu werden. Offenbar hat aber auch Kant selbst bei seinem Lösungsansatz ein gewisses Befremden empfunden und gespürt, dass er sich mit der Lösung der alten Probleme unweigerlich in neue verstrickt:

Befremdend bleibt es immer hiebei: daß die ältern Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäfte zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Antheil nehmen zu können. Allein so räthselhaft dieses auch ist, so nothwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Thiergattung soll Vernunft haben und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwicklung ihrer Anlagen gelangen. (ebd., 20)

göttlichen Handelns“ (vgl. Lorenz 1994, 122) und damit auch die Erkennbarkeit der Bestimmung des Menschen selbst erheblich in Zweifel.

Während Kant mit seiner Ideen-Schrift einen Übergang von der Anthropologie zur Geschichtsphilosophie dergestalt schafft, indem sich die Bestimmung des Menschen nicht individuell, sondern nur generisch/als Gattung realisieren lasse; versucht Mendelssohn, bei Ablehnung des Grundgedankens der kantischen Geschichtsphilosophie, die Rechte des Individuums gegenüber dem Gattungswesen Mensch zu retten.

Mendelssohn rückt in seiner Philosophie das Individuum in den Mittelpunkt. Dies ist mit einer strikten Ablehnung jedweder Form von Aufopferung des Einzelnen für kollektive Interessen verbunden. Sein Votum *Ueber die beste Staatsverfassung* zählt zu diesem Themenkomplex. Ausdrücklich betont er in dieser kurzen, wohl 1784 entstandenen Schrift, dass seine Idee der Bestimmung des Menschen hinsichtlich des hierin eingelassenen Fortschrittsgedanken einzig auf das Individuum bezogen ist; und so kann und darf auch die „Gesellschaft“ nur „Mittel“ und niemals schon der eigentliche „Zweck“ sein: „*Der Endzweck ist nicht Fortgang der Gesellschaft, sondern der Menschen*“ (JubA 6.1, 146). – Intuitiv mag Mendelssohn erkannt haben, dass Kants Lösungsvorschlag, gewollt oder ungewollt, das Individuum zum bloßen Mittel des gesellschaftlichen Fortschritts degradiert¹⁶⁷ und damit unter Preisgabe der Rechte des Einzelnen die Sinnggebung des Ganzen erkaufte. Sehr ähnlich wie im Votum *Ueber die beste Staatsverfassung* hat Mendelssohn bereits am 25. Juni 1782 in einem Brief an August von Hennings formuliert:

Nicht die Vervollkommenung des Menschengeschlechts ist die Absicht der Natur. Nein! die Vervollkommenung des Menschen, des Individui. Jeder einzelne Mensch soll seine Fähigkeiten und Anlagen entwickeln, und dadurch immer vollkommener werden, und eben deswegen weil jedes Individuum dieses soll, muß das ganze Geschlecht immer diesen Kreislauf wiederholen, darüber wir uns so sehr beschwehren. (JubA 13, 65)

Nicht dem Fortschritt des Menschengeschlechts, sondern den Entwicklungsmöglichkeiten des Einzelnen räumt Mendelssohn in seinem auf das Individuum konzentrierten Geschichtsbild den Vorrang ein. – Allerdings hat auch Mendelssohn seine Positionen aus den 1760er und 1770er Jahren weiterentwickelt, die sich auch in den nachträglichen *Anmerkungen zu Abbts freundlicher Correspondenz* (1782) noch nicht finden lassen; und die zu einem höchst komplexen Begriff von der Bestimmung des Menschen führen.

Zwar unterscheiden sich Mendelssohns Positionen bereits im *Orake!* wesentlich von denen Spaldings, da er schon hier ansatzweise mit seinem Konzept des Menschen als eines seelischen Selbstausbilders einen grundlegenden kantischen Gedanken¹⁶⁸ in den

¹⁶⁷ Zu klären, inwieweit das bei Kant tatsächlich der Fall ist, würde den intentionalen Rahmen der vorliegenden Studie bei weitem sprengen und kann daher an dieser Stelle nicht zur Debatte stehen. Wesentlich jedoch ist, dass Kant nicht nur das Individuum der Gattung, sondern auch umgekehrt die Gattung dem Individuum zuordnet; und damit das Individuum letztendlich zum sittlich verpflichtenden objektiven Zweck macht (vgl. Schwartländer 1968, 110).

¹⁶⁸ Im dritten Satz seiner Ideen-Schrift formuliert Kant eine wichtige Folgerung aus der vorab vorgenommenen anthropologisch fundamentalen Bestimmung. In aller Radikalität spricht er hier sein Wertprinzip aus, nach dem es eine klare Anzeige der Absicht der Natur in Ansehung der menschlichen Anlagen sei, dass der Mensch, der nun vor allem Vernunft hat, „alles aus sich selbst herausbringen“ soll (AA VIII, 19). – Wert hat für den Menschen nur, was er selbst hervorgebracht hat; und dies bezieht sich in erster Linie auf den absoluten Wert, spricht auf die sittliche Existenz des Menschen.

Vordergrund rückt; und so die Bestimmung des Menschen im Unterschied zu Spalding nicht als „Entwicklung der Bestimmung des Menschen“, sondern als „Bestimmung des Menschen zur Entwicklung“ (Zöller 2001, 482) thematisiert. – Doch erst später, angeregt durch die Korrespondenz mit Hennings, wird nachdrücklich betont, dass die Vervollkommnung des einzelnen Menschen in eigener Regie die Vervollkommnung der menschlichen Gattung nicht impliziere. Ausdrücklich wird die Entwicklungsmöglichkeit des Einzelnen gegen den Fortschritt des Menschengeschlechts geltend gemacht: „Es ist offenbar, daß das menschliche Geschlecht hier und da zurück muß, wenn die Individua fortkommen sollen.“ (JubA 13, 66) Diesem auf das Individuum gerichteten Geschichtsbild korrespondiert auf Genauste jene Passage des Votums *Ueber die beste Staatsverfassung*, wo Mendelssohn den Niedergang des kulturell hochentwickelten Römischen Reiches in seiner Notwendigkeit begründet: „Die Kinder fanden nicht mehr dieselbe Gelegenheit zur Kraftübung, nicht mehr den selben Widerstand, auch nicht mehr dieselbe Aufmunterung. [...] Hier war Rückfall des Menschen notwendig, und also Zweck der Vorsehung“ (JubA 6.1, 147). Es wäre jedoch verfehlt, jetzt von einer negativen Geschichtsphilosophie zu sprechen, denn Mendelssohns Position speist sich vielmehr aus dem festen Glauben an dem Primat der Entwicklung der individuellen Kräfte, die jedoch erst anlässlich eines Widerstandes möglich ist.

Die ursprünglich im Jahre 1764 ausgetragene Kontroverse zwischen Moses Mendelssohn und Thomas Abbt um die Bestimmung des Menschen eröffnete einen quellengeschichtlichen Blick auf ein grundlegendes Problem jedweder Geschichtsbetrachtung: dem Verhältnis von Individuum und Gattung. Auch Schiller rückt in seinem geschichtlichen Denken das Verhältnis des Einzelnen zu den Zwecken der Gattung in den Mittelpunkt, womit zugleich die Frage nach der Vereinbarkeit von kultureller Entwicklung und individueller Totalität zentral gestellt wird. – Denn für Schiller ist Kulturphilosophie immer auch zugleich Philosophie der Totalität des Individuums. Auch inmitten der Raffinessen der modernen Kultur hat er die Totalität des Erlebens/die Totalität der menschlichen Seelenkräfte – neben dem Fortschritt der Gattung die Rechte des Individuums – zu bewahren versucht.

In diesem Kontext fragt Schiller bereits einige Jahre vor seiner Erziehungsschrift, in der Vorlesung *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon* (1789), nach dem Zweck des Staates. Diese Fragestellung war neu. Denn bislang fragte man in der modernen Staatstheorie nach dem *Ursprung* des Staates, mit der Absicht, ihn entweder zu legitimieren oder ihn zu kritisieren. – Nach Schiller ist der Staat nur aus seinem Zweck heraus zu definieren. Der Zweck des Staates kann nach Schiller jedoch nur im Menschen liegen, daher habe dieser sich auch am Zweck des Menschen zu orientieren:

Alles darf dem Besten des Staats zum Opfer gebracht werden, nur dasjenige nicht, dem der Staat selbst nur als Mittel dient. Der Staat selbst ist niemals Zweck, er ist nur wichtig als eine Bedingung, unter welcher der Zweck der Menschheit erfüllt werden kann, und dieser Zweck der Menschheit ist kein anderer als Ausbildung aller Kräfte des Menschen, Fortschreitung.

Hindert eine Staatsverfassung, daß alle Kräfte, die im Menschen liegen, sich entwickeln, hindert sie die Fortschreitung des Geistes, so ist sie verwerflich und schädlich, sie mag übrigens noch so durchdacht und in ihrer Art noch so vollkommen sein. [...] Ein Gesetz z.B., wodurch eine Nation verbunden würde, bei dem Glaubensschema ständig zu verharren, das ihr in einer gewissen Periode als das vortrefflichste erschienen, ein solches Gesetz wäre ein Attentat gegen die Menschheit, und keine noch so scheinbare Absicht würde es rechtfertigen können. Es wäre unmittelbar gegen das höchste Gut, gegen den höchsten Zweck der Gesellschaft gerichtet. (SW IV, 815)

Das anthropologische Ergebnis dieser Studie ist, dass der Staat/der Gesetzgeber nur dann Träger einer rechtmäßigen Gewalt sein kann, wenn er die *Handlungsfreiheit* all seiner Bürger, und damit die *freie Entfaltung der individuellen Kräfte*, optimal befördert.

Ein Brückenschlag von der klassischen Kulturphilosophie zur Anthropologie der Geschichte des jungen Schiller offenbart die bereits erwähnte erstaunliche strukturelle Kontinuität im Denken Schillers, mit der die Genese des Geschichtsbegriffs der 1790er Jahre nachgezeichnet werden kann.

3.3. Die anthropologische Geschichtsschreibung beim jungen Friedrich Schiller

Die Geschichte wird von Schiller aus dem Blickwinkel der Anthropologie betrachtet. Dieses Verhältnis von Anthropologie und Geschichte in Schillers historischen Schriften wurde jedoch bislang kaum beachtet (vgl. Prüfer 2002, 156). Schon frühzeitig verknüpft bereits der junge Schiller die beiden relativ getrennten Diskursbereiche Anthropologie und Historiographie, wie in seiner zweiten medizinisch-philosophischen Akademieschrift *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur mit seiner geistigen* sichtbar wird. Er schließt sich damit dem wissenschaftlich orientierten Konzept der zeitgenössischen Geschichtsschreibung an und verbindet sie mit der grundlegenden Epochendebatte um die Bestimmung und Bildung des Menschen.

Dabei galt es insbesondere, die mit der Rousseauschen Idee der Perfektibilität sich abzeichnende Selbstbestimmung des Menschen auf die zeitgenössische Bestimmungsformel normativ zurückzubinden. Die von Rousseau vorgenommene Übertragung der Perfektibilität, d.h. eines anthropologischen Prinzips auf den Verlauf der menschlichen Gattungsgeschichte, war ein maßgeblicher Baustein, um der Zufälligkeit der Geschichte ein eigenständiges Prinzip entgegenzusetzen, mit dem die Wirklichkeit des Fortschritts in eine grundlegende Möglichkeit des Menschen deutbar wurde.

3.3.1. Die Perfektibilität als die Natur des Menschen

Wie in Fergusons Modell einer Geschichte der Menschheit werden auch von Schiller die anthropologischen Merkmale auf die Gattungsgeschichte übertragen. Und ebenso wie in diesem schottischen Modell liegt auch das maßgebliche Forschungsinteresse des jungen Schiller darin, die Antriebsstruktur des Menschen möglichst umfassend zu hinterfragen und offen zu legen. Für dieses geschichtliche Denken war der Rückgriff auf Rousseaus Begriff der Perfektibilität entscheidend, der nun jedoch geradezu konträr zu dessen eigentlichen Intention eine teleologische Umdeutung erfährt.

Bei seinem Begriff der Perfektibilität konnte Rousseau auf eine bereits von Turgot vorgenommene Temporalisierung des menschlichen Wesens im Sinne einer fortschreitenden Geschichte aufbauen; die hier jedoch als objektiver Begriff der Perfektionierung konzipiert nun durch Rousseau um eine subjektive Dimension erweitert wird (vgl. ebd., 190). Mit dem Begriff der Perfektibilität wird der Prozess der Vervollkommnung in ein Potential, sprich die Vervollkommnungsfähigkeit verwandelt; und somit die Möglichkeit sich zu perfektionieren zum menschlichen Wesensmerkmal gemacht. – Die Perfektibilität im Rousseauschen Sinne bezeichnet „die Fähigkeit, Fähigkeiten zu entwickeln“ (Benner/Kemper 2009, 260). Diese sind jedoch niemals in bestimmter Weise materialisiert, sondern bleiben gewissermaßen als unbestimmte, offene Fähigkeit erhalten. Rousseau führt den Begriff der Perfektibilität zur Bezeichnung der teleologisch unbestimmten, geschichtsoffenen Natur des Menschen ein (Benner 2010, 158). Die Perfektibilität ist jedoch stets von der Gefahr der Depravierung der menschlichen Gattung begleitet. Rousseau geht dabei soweit, die Perfektibilität als Quelle allen Übels anzusehen, denn sie löst den Menschen aus dem für ihn so glücklichen Naturzustand und bringt mit der kulturellen Entwicklung Ungleichheit und sittliche Verrohung hervor.

Die deutschen und schottischen Aufklärer setzten dem ein optimistisches Geschichts- und Menschenbild entgegen. Der Perfektibilitätsgedanke wurde jedoch insofern übernommen, als er eine teleologische Umdeutung erfuhr und das Streben nach Vollkommenheit jetzt ein dynamisches Seelenvermögen bezeichnet, das von innen heraus selbständig und zielgerichtet den Vervollkommnungsprozess des Menschen antreibt. So zeichnet sich, nach Ferguson, der menschliche Geist durch seine Aktivität, einem Streben und Tätigsein im Leben, aus. Diese Aktivität ist durch Grundbegierden oder instinktive Neigungen motiviert, die als letzte und unleugbare Tatsachen angenommen werden. Das stärkste der Motive ist das Streben nach Vollkommenheit, das als Grundmotiv des menschlichen Geistes den höchsten Gegenstand der menschlichen Begierde schlechthin bezeichnet (vgl. Ferguson 1772, 84f.). In ganz ähnlicher Weise wird der Begriff der unendlichen Vervollkommnung auch von Schiller in den *Philosophischen Briefen* geltend gemacht: „Alle Geister werden angezogen von Vollkommenheit. Alle [...] streben nach dem

Zustand der höchsten freien Äußerung ihrer Kräfte, alle besitzen den gemeinschaftlichen Trieb, ihre Tätigkeit auszudehnen, alles an sich zu ziehen, in sich zu versammeln, sich eigen zu machen, was sie als gut, als vortrefflich, als reizend erkennen.“ (SW V, 346)

Dem korrespondiert auf das Genauste die unter dem Titel „Bestimmung des Menschen“ formulierte Eingangspassage der *Philosophie der Physiologie*:

Eine Seele, sagt ein Weiser dieses Jahrhunderts, die bis auf dem Grade erleuchtet ist, daß sie den Plan der göttlichen Vorsehung im ganzen vor Augen hat, ist die glücklichste Seele. Ein ewiges, ein großes, schönes Gesetz hat Vollkommenheit an Vergnügen, Mißvergnügen an Unvollkommenheit gebunden. Was den Menschen jener Bestimmung näher bringt, [...] das wird ihn ergötzen. Was ihn von ihr entfernt, wird ihn schmerzen, was ihn schmerzt, wird er meiden, was ihn ergötzt, darnach wird er ringen. Er wird Vollkommenheit suchen, weil ihn Unvollkommenheit schmerzt; er wird sie suchen, weil sie selbst ihn ergötzt. Die Summe der größten Vollkommenheiten mit den wenigsten Unvollkommenheiten ist die Summe der höchsten Vergnügen mit den wenigsten Schmerzen. Dies ist Glückseligkeit. (SW V, 250)

Schiller greift augenscheinlich auf Fergusons Gesetz des natürlichen Strebens aller Menschen nach Vollkommenheit zurück. Nicht nur, dass die Definition der „glücklichste[n] Seele“ einen Satz der *Moralphilosophie* – der nach Garve eine der schönsten Stellen bei Ferguson ist (Garve 1772, 409; Ferguson 1772, 135) – paraphrasiert; vielmehr ist es die Annahme, dass die uneingeschränkte Betätigung der Seelenkraft als ein der menschlichen Natur innewohnender Grundtrieb aufzufassen ist, die einen deutlich Hinweis auf Ferguson gibt.

Ausdrücklich beruft sich der junge Schiller auf eminent lebenspraktische Wahrnehmungserfahrungen wie Lust-Unlust und Vergnügen-Schmerz, die auf Sulzers lusttheoretische Dynamisierung des Seelenbegriffs verweisen. Die feste Hierarchie zwischen oberen und niederen Seelenvermögen wird dabei wie bei Ferguson und Sulzer zugunsten einer handlungsorientierten praktischen Seelenkraft aufgegeben. – Das tätige Verhältnis zur Welt wird durch einen Trieb beziehungsweise der Begierde hergestellt.

Die Perfektibilität, die als Grundtrieb fest in der Natur des Menschen verankert ist, und unter lust- und empfindungstheoretischem Gesichtspunkt betrachtet wird, ist im Begriff der wahren Glückseligkeit als subjektiver Zustand der ungehemmten Aktivität der Seele eingelassen; und zielt auf die größtmögliche Betätigung und Ausbildung der im Menschen angelegten Kräfte. Damit schafft auch Schiller Raum für eine Perfektibilitäts-Dynamik, die keine Endgültigkeit kennt, sondern ein Streben nach dem Unendlichen bezeichnet, das letztendlich ein Vermögen zur Entwicklungsfähigkeit, d.h. zur eigenständigen Vollendung benennt. – Der Mensch folgt seiner progressiven Natur, die die gleichbleibende Eigentümlichkeit seines Wesens ist; und bildet sich damit erst selber zum Menschen.

Wie bei Ferguson, so äußert sich die Perfektibilität auch nach Schiller in ihrer Verschränkung mit der Soziabilität. Benno von Wiese sieht die Bedeutung Fergusons für Schiller insbesondere in der Auffassung des Menschen als eines gesellschaftlichen und geschichtlichen Wesens, wobei die Schärfung des Blicks auf die antagonistische Struktur der

Gesellschaft wesentlich ist (vgl. Wiese 1978, 81). Die These von der Perfektibilität des Menschen wird jedoch oft als unvereinbar mit der Annahme von der Konstanz der menschlichen Natur angesehen.¹⁶⁹ – Hierbei gilt es jedoch den Bedeutungswandel und den Bedeutungszuwachs des Perfektibilitätsbegriffs selbst, der geradezu prädestiniert ist, einen Übergang von der anthropologischen zur geschichtlichen Dimension zu schaffen, nicht aus den Augen zu verlieren. Denn mit dem Theorem von der Perfektibilität, das das Selbstverständnis der Naturgeschichte der Menschheit deutlich macht, wird parallel zum Entwicklungsdenken in der Naturhistorie eine in der menschlichen Natur fest verankerte Fähigkeit zur Vervollkommnung angenommen, die das Resultat einer die Materie von innen heraus formenden Kraft ist. – Die Geschichte der Menschheit und die Naturgeschichte werden analogisiert, wobei die reproduktive Analogie vorrangig ist, da mit ihr ein Erklärungsmodell für den zeitlichen Wandel bereit gestellt wird (vgl. Reill 1996, 45-68; Reill 1990, 156f.).

Die Bestimmung der Natur des Menschen als Grundlage zur Untersuchung menschlichen Verhaltens. Mit dem Begriff „natürlich“ sind unter diesem Vorzeichen keine bestimmten Verhaltensformen als der menschlichen Natur entsprechend gemeint, sondern es soll die der Natur des Menschen innewohnende Aktivität hervorgehoben werden. – Im Projekt der Menschheitsgeschichte wird die Natur als Kulturgeschichte des Menschen fortgeschrieben; womit angenommen wird, „dass die Bewegungsgesetze einer Entwicklungsgeschichte der lebendigen Natur [...] sich auch in der Natur- und Kulturgeschichte des Menschen wiederfinden“ (Gerhardt 2010, 186).

Die von Ferguson konzipierte und vom jungen Schiller übernommene evolutionistische Kulturanthropologie ist eine Theorie, die den Ursprüngen der historischen Prozesse nachgeht; und die allmähliche Entwicklung des sozialen Lebens aus dem in ihm wirkenden Kräften zu erklären versucht. Dabei greift sie einen in der damaligen Naturgeschichte zentralen Diskussionsgegenstand – die Debatte Evolution versus Epigenese – auf.

Mit dem Theorem von der Perfektibilität reflektiert der junge Schiller Bedingungen und Möglichkeiten, von denen die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen abhängig ist; und stellt zentral die Frage nach der Art der Kräfte, mit denen Fortschritt möglich wird. Dabei stellt er Überlegungen über die Mechanismen, nach denen, und den Bedingungen, unter denen sich sowohl die individuelle als auch die gattungsgeschichtliche Entwicklung vollzieht, an.

¹⁶⁹ Johannes Rohbeck spricht geradezu von einem „Dilemma“, das die gesamte Aufklärungsanthropologie durchzieht. Denn die Menschen verfügen, bevor sie in die Geschichte eintreten, „bereits über bestimmte Eigenschaften, durch die sie erst imstande sind, Geschichte zu machen“. Darin sieht Rohbeck den „Widerspruch anfänglichen Geschichtsdenkens der Neuzeit“, womit die „Fähigkeit sich zu verändern und zu vervollkommen [...] zu einer unwandelbaren Eigenschaft erklärt“ wird (vgl. Rohbeck 1990, 54).

3.3.2. „Der Körper als erster Sporn zur Tätigkeit“

Frühzeitig wurde die als Frage nach der Bestimmung des Menschen thematisierte Menschheitsgeschichte vom jungen Schiller mit den Prinzipien von Wirkung und Zeugung in Verbindung gebracht und grundsätzlich als Bildungsprozess aufgefasst. Zentral für dieses Denkmodell ist, dass von einem in der belebten Materie verorteten Vermögen/einer aktiven Kraft ausgegangen wird, die die Materie und den Geist miteinander verbindet (vgl. Leib-Seele-Problem). Diese Verbindung ist von existenzieller Art und bezeichnet das Wesen der Bestimmung des Menschen als inneren und äußeren Bildungsprozess.

Unter den Titeln „Aus der Geschichte des Individuums“ und „Aus der Geschichte des Menschengeschlechts“ gibt Schiller in den §§ 10 und 11 seines *Versuchs über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* eine empirische Verifizierung eines vorab entworfenen Gedankenexperiments, mit dem er eine hypothetische Entwicklung der Seele ohne Verbindung zum Körper (§ 8) entwirft, um daraufhin als Gegenprobe beide in Verbindung zu bringen (§ 9). Mit diesem Ausgangspunkt versucht er den Aufweis einer inneren Notwendigkeit der Leib-Seele-Verbindung zu erbringen; denn wie Ferguson betont auch der junge Schiller in seinen darauf folgenden Ausführungen die Notwendigkeit einer natürlichen Entwicklung und Reifung des Individuums und des Menschengeschlechts, die er wesentlich an die leibliche Disposition knüpft.

Anthropologie, Psychologie und Kulturgeschichte gehen in diesem Kontext eine Synthese ein. Im engeren anthropologischen Diskussionsfeld werden von Schiller Fragestellungen einer Geschichte des menschlichen Geistes behandelt, mit der er eine frühe Geschichtskonstruktion – verstanden als gradueller Ausbildungsprozess des menschlichen Geistes – liefert. Da die Anthropologie, die diesem Denken zugrunde liegt, die Einheit von Körper und Seele betont, so ist auch die Geschichte des Geistes als Geschichte des ganzen Menschen geschrieben.

Frühzeitig wird unter diesem Vorzeichen die ideelle Entwicklung der Menschheit in der Einheit ihrer sinnlichen und geistigen Kräfte analysiert. Dabei folgt die Phylogenese dem Modell der Ontogenese. Die kulturelle Entwicklung der Menschheit entspricht der Individualentwicklung, das Menschengeschlecht durchläuft in seiner Entwicklung die gleichen Reifestufen wie das menschliche Individuum; ohne dabei jedoch auf das Greisenalter näher einzugehen. So skizziert Schiller zunächst die Ontogenese: die vom „Kind“, über den „Knaben“, bis hin zum „Jüngling und Mann“ – um damit den Entwicklungsgang vom Ideal des bloßen Genusses; über das physische Wohl, das nun schon das Tätigsein im Sinne der Entfaltung der Kräfte ist; bis hin zu dem Punkt, wo das Mittel zum höchsten Zweck geworden ist, führt. – Die Natur arbeitet in Zweck-Mittel-Kategorien (vgl. SW V, 299-301). Eine ausführliche, zwei Seiten umfassende Passage aus Garves *Anmerkungen* zum Kapitel der natürlichen Triebe der *Moralphilosophie* Fergusons

dienen dem jungen Schiller dazu, noch einmal mehr seine Position deutlich zu machen (vgl. ebd., 301f.). Die kulturellen Entwicklungsstufen werden daraufhin den individuellen Bewusstseinsformen analogisiert: „Nun noch ein gewagter Blick über die Universalgeschichte des ganzen Menschengeschlechts – von seiner Wiege an bis zu seinem männlichen Alter – und die Wahrheit des bisher Gesagten wird in ihrem vollsten Lichte stehen.“ (ebd., 303)

Der Anfang der Geschichte des Geistes wird mit einer sinnlichen Stufe der Menschheitsgenese gleichgesetzt und der Telos der Geschichte in den Ausbildungsprozess der Vernunft verankert. Dieser geschichtstheoretischen Perspektive liegt eine erweiterte anthropologische Dimension zugrunde, mit der die physiologisch anthropologische Verfasstheit des Menschen mit seiner moralischen Bestimmung verbunden und auf den gattungsgeschichtlichen Verlauf projiziert wird. Der anthropologische Ausgangspunkt dabei ist, dass der Mensch im Unterschied zum Tier in seinem Verhalten nicht durch Instinkte festgelegt ist und nicht in einer recht starr zugeordneten Umwelt lebt. Er ist vielmehr durch seine Vernunft zu einem offenen Verhalten in seiner Lebenswelt befähigt, die er von sich aus variabel gestalten kann. Die Verwirklichung des Menschen gründet sich in seinem Wirksamwerden in der Welt. Die nämliche Aufgabe besteht zunächst darin, sein physisches Wohl zu befördern und einen Mangel zu überwinden.

Hunger und Blöße haben den Menschen zuerst zum Jäger, Fischer, Viehhirten, Ackermann und Baumeister gemacht. Wollust stiftete Familien, und Wehrlosigkeit der einzelnen zog Horden zusammen. Hier schon die ersten Wurzeln der geselligen Pflichten. Bald mußte der anwachsenden Menschenmenge der Acker zu arm werden, der Hunger zerstreute sie in ferne Klimate und Lande, die dem forschenden Bedürfnis ihre Produkte enthüllten und sie neue Raffinements, sie zu bearbeiten und ihrem schädlichen Einfluß zu begegnen, lehrten. Diese einzelnen Erfahrungen gingen durch Tradition vom Großvater zum Urenkel über und wurden erweitert. Man lernte die Kräfte der Natur wider sie selbst benutzen, man brachte sie in neue Verhältnisse und erfand – hier schon die ersten Wurzeln der einfachen und heilsamen Künste. Zwar immer nur Kunst und Erfindung für das Wohl des Tieres, aber doch Übung der Kraft, doch Gewinn an Kenntnis, [...]. So zwang der Körper den Geist, auf die Erscheinungen um ihn her zu achten, so machte er ihm die Welt interessant und wichtig, weil er sie ihm unentbehrlich machte. (SW V, 303)

Innere Kraft und äußere Einflüsse gehen hier eine unaufhebbare Symbiose ein: denn der „Drang einer inneren tätigen Natur, verbunden mit der Dürftigkeit der mütterlichen Gegend, lehrte unsere Stammväter kühner denken“ (ebd.).

Wie bereits der Knabe sein geistiges Vermögen zur Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse zu benutzen wusste, so entwickelt der Mensch in seiner Kultur Künste und Wissenschaften, um sie sich für praktische Zwecke dienstbar zu machen. Soziale Veränderungen werden mit den natürlichen Lebensbedingungen in Verbindung gebracht.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Die Idee der Herrschaft des menschlichen Geistes über die Erde durch Erkenntnis macht der junge Schiller mit einer Passage aus Schölzers *Universalhistorie* kenntlich: Der Mensch, „dieser mächtige Untergott, räumt Felsen aus der Bahn, gräbt Seen ab und pflüget, wo man sonst schiffte. Durch Kanäle trennt er Weltteile und Provinzen voneinander, leitet Ströme zusammen und führet sie in Sandwüsten hin, die er dadurch in lachende Fluren verwandelt; [...] Selbst Klima, Luft und Witterung gehorchen seiner Macht. [...]“ (SW V, 304. – Das Zitat stammt aus: Schölzer 1772/73, 10f.).

Doch nicht nur die äußerlichen Bedingungen der Natur werden für diese Geschichtsschreibung wesentlich, sondern vor allem auch diejenigen kulturellen Faktoren – wie Ökonomie, Wissenschaft und Technik – mit denen der Mensch seine Lebensverhältnisse selbst produziert und einen langfristigen Wandel bewirkt. Schiller unterscheidet zwischen „Jäger, Fischer, Viehhirten, Ackermann und Baumeister“ (ebd.); und überführt diese Subsistenzweisen in einen Entwicklungszusammenhang, unter dessen Bedingung er den Fortschritt als zunehmende Komplexität und als erweiterte Möglichkeiten zum Handeln versteht. – In diesem Kontext bemisst sich der Fortschritt in Wissenschaft und Technik maßgeblich an den gegenständlichen Instrumenten, deren beeindruckende Bedeutung in ihrer Kapazität, Sinnesorgane zu verstärken und das komplexer werdende Wissen begreifbar zu machen, liegt: „Die verhöhlensten Winkel der Natur werden durchsucht [...] der mikroskopische Blick eines Swammerdams ertappt die Natur bei ihren geheimsten Prozessen.“ (ebd., 305) Mikroskop und Fernrohr sind die herausragenden Beispiele dafür, wie es dem Menschen gelang, seinen Wahrnehmungshorizont zu erweitern und sich damit neue Erkenntnisobjekte zu erschließen. Hierin verbirgt sich eine grundlegende Einsicht, die der junge Schiller explizit thematisiert, und mit der er seine „Geschichte des Menschengeschlechts“ fundiert:

Zwar immer nur Kunst und Erfindung für das Wohl des Tieres, aber doch Übung der Kraft, doch Gewinn an Kenntnis, und – an eben dem Feuer, woran der rohe Naturmensch seine Fische bratete, spähte nachher Boerhave in die Mischungen der Körper. Aus eben dem Messer, mit dem der Wilde sein Wildpret zerlegte, erfand Lionet dasjenige, womit er die Nerven der Insekten aufdeckte; mit eben dem Zirkel, mit dem man anfangs nur Hufen maß, mißt Newton Himmel und Erde. (ebd., 303)

Der Horizont der Gebrauchsmöglichkeiten der gegenständlichen Instrumente erweitert sich. Ihre tatsächlichen Möglichkeiten reichen weit über die ursprünglichen Absichten hinaus. Während ihres Gebrauchs offenbart sich ihr tatsächliches Potential, das ein weitaus größeres Spektrum aufweist, als das was anfänglich bezweckt war; und überschüssige Potenzen sichtbar macht.¹⁷¹ In diesem Nachweis begründet sich Schillers Geschichtstheorie, mit der er für gegenständliche und kognitive Bedingungen für erweiterte Handlungsmöglichkeiten des Menschen im Sinne seiner Bestimmung plädiert.

Wenn die Mittel der Erhaltung für den Menschen, durch Errichtung der Gesellschaft, reichlicher werden; wenn er Überfluß für sich findet, zu dessen Herbeischaffung er nicht seine ganze Zeit und Kräfte braucht; wenn er zugleich durch die Mitteilung der Ideen aufgeklärt wird: dann fängt er an, einen Endzweck seiner Handlungen in sich selbst zu finden; dann bemerkt er, daß, wenn er auch völlig satt, bekleidet, unter einem guten Dach, mit allem Hausgeräthe versehen ist: doch noch für ihn etwas zu tun übrig bleibe. – Er geht noch einen Schritt weiter; er wird gewahr, daß in diesen Handlungen selbst, wodurch der Mensch sich Nahrung und Bequemlichkeit verschafft hat, insofern sie aus gewissen Kräften eines Geistes entstehen, insofern sie diese Kräfte üben, ein höheres Gut liege als in den äußeren Endzwecken selbst, die durch sie erreicht werden. (SW V, 301f.)

¹⁷¹ Vgl. allgemein zum hier dargestellten Problemhorizont: Rohbeck (2004b), 81ff.

Der Einsatz der Kräfte für die Verwirklichung des physischen Wohls ist damit wesentlich auch sittlich gefordert. In diesem Sinne ist Schillers Pointe seiner geschichtstheoretischen Reflexionen des *Versuchs* zu verstehen: „Noch einmal also: der Mensch mußte Tier sein, eh er wußte, daß er ein Geist war, er mußte im Staube kriechen, eh er den Newtonischen Flug durchs Universum wagte. *Der Körper also, der erste Sporn zur Tätigkeit; Sinnlichkeit die erste Leiter zur Vollkommenheit.*“ (ebd., 305f.)

Für Schiller ist der Mensch ein geschichtliches Wesen, dessen „Fertigkeiten, Kunsttriebe, Erfahrungen, alle diese Schöpfungen der Vernunft [...] im Raume von wenigen Jahrtausenden [...] angepflanzt und entwickelt [...] aus ihm herausgerufen worden“ sind. Die aus dieser Einsicht in der Jenaer Antrittsvorlesung gestellte Frage „Was weckte jene zum Leben, was lockte diese heraus?“ (SW IV, 758), wird bereits vom jungen Schiller im *Versuch* mit Blick auf die „Geschichte des Menschengeschlechts“ zentral thematisiert. Aus der daraus resultierenden Fortschrittsperspektive betrachtet er die aufeinander folgenden Fortschritte der menschlichen Gattung und richtet seinen Blick auf die Ursachen, die diese herbeigeführt haben. Diese Geschichtsschreibung handelt von den Anlagen der menschlichen Natur und den Mitteln zu ihrer Ausbildung. Als historische Anthropologie zeichnet sie den allgemeinen Gang der Kultur nach, der sich von einer sinnlichen Anfangsphase zu einer geistbezogenen Endphase bewegt; doch grundsätzlich die Harmonie der menschlichen Kräfte nicht aus den Augen verliert.

Schillers Konstrukt einer historischen Anthropologie ist der Denkfigur einer verzeitlichten Theodizee verpflichtet. Dieser Theorietyp gipfelt in der Aussage, dass physische und moralische Übel geradezu die wirksamsten Antriebe zur tätigen Vervollkommenung des Menschengeschlechts sind:

Wie aber nun der Luxus, in Weichlichkeit und Schwelgerei ausartet, in den Gebeinen der Menschen zu toben anfängt und Seuchen ausbrütet und die Atmosphäre verpestet, da eilt der bedrängte Mensch von einem Reich der Natur zum andern, die lindernden Mittel auszuspähen, da findet er die göttliche Rinde der China, da gräbt er aus den Eingeweiden der Berge den mächtigwirkenden Merkur und preßt den kostbaren Saft aus dem orientalischen Mohn. [...] Der Mensch geht noch weiter. Not und Neugier überspringen die Schranken des Aberglaubens, er ergreift mutig das Messer – und hat das größte Meisterstück der Natur, den Menschen entdeckt. So mußte das Schlimmste das Größte erreichen helfen [...]: Die Pest bildete unsere Hippokrate und Sydenhame, wie der Krieg Generale gebär, und der einreißenden Lustseuche haben wir eine totale Reformation des medizinischen Geschmacks zu verdanken. Wir wollten den rechtmäßigen Genuß der Sinnlichkeit auf die Vollkommenheit der Seele zurückführen [...]. Wir fanden, daß auch ihr Übermaß, ihr Mißbrauch im ganzen die Realitäten der Menschheit befördert hat. Die Verirrungen vom ersten Zwecke der Natur, Kaufleute, Eroberer und Luxus haben unstreitig die Schritte dahin unendlich beschleunigt (SW V, 305).

Die Entwicklung des Geistes ist für den jungen Schiller eine unabdingbare Notwendigkeit, die es in Verknüpfung mit der Rechtfertigung des Übels in der Welt aufzuzeigen gilt, um der Selbstentfaltung des Geistes ein optimistisches Gelingen zu bescheinigen.

Hierin spiegelt sich ein geistesgeschichtlicher Problemhorizont wider, vor dessen Hintergrund wesentliche Motive der Theodizee ab der Mitte des 18. Jahrhunderts in die

philosophische Diskussion geraten und eine optimistische Deutung erfahren. Die Kontroverse zwischen Mendelssohn und Abbt zu Spaldings *Bestimmung des Menschen*, nimmt in der deutschen Diskussion um die Theodizee und dem Theorem von der besten aller möglichen Welten einen bedeutsamen Platz ein. Vor allem auf die Geschichte des Menschen wurde nun der Fokus gelegt und deren spektakuläre Zweckwidrigkeit mit der moralischen Welt hervorgehoben. – Der Anteil von Gottfried Wilhelm Leibniz bei der Beantwortung der alten Frage nach dem Ursprung des Übels ist kaum zu überschätzen. Denn die Faktizität des Übels in der Welt bedarf einer Legitimierung, um die Weltgeschichte überhaupt als sinnvoll denken zu können. In seiner *Theodizee* (1710), die als Geschichtsphilosophie zu lesen ist, versucht Leibniz diese Rechtfertigung zu erbringen, indem er die Negativität als unabdingbaren Bestandteil dieser Welt, als notwendiges Element des Positiven zu erweisen versucht. – Doch in erster Linie scheint es Fergusons anthropologisch und sozialwissenschaftlich geprägte Geschichtstheorie gewesen zu sein, die Schiller schon frühzeitig die Augen für die antagonistische Strukturiertheit des gesellschaftlichen Lebens öffnen half. In der anthropologisch ausgerichteten Geschichtskonzeption Fergusons ist vor allem der Antagonismus gemeint, der all die psychologischen Tatsachen bezeichnet, die aus der Begierde nach der Vollkommenheit entstehen; die zwar moralisch verwerflich sind, doch durch die erst alle Kräfte des Menschen erweckt und entwickelt werden können. Namentlich die Leidenschaften des Neides, der bloßen Nacheiferung, des Stolzes und der Eitelkeit sind daher nicht nur als schlecht und verderblich zu verneinen, da ausgerechnet sie es sind, die die Erlahmung unserer Kräfte verhindern und uns in vorzüglicher Weise anspornen, tätig zu sein.

Entscheidend ist, dass diese Theorie weder bei Ferguson noch bei Schiller als ethisches Postulat zu deuten ist. Solch eine Missdeutung würde den Zugang zum eigentlichen Gehalt dieser Theorie versperren, der einzig auf den absoluten Wert der Fortschrittsdienlichkeit ausgerichtet ist. – Ausdrücklich betont Schiller in seiner Schrift *Etwas über die erste Menschengesellschaft*, dass der Mensch „um sein Dasein kämpfen“ musste; „einen langen, lasterreichen, noch jetzt nicht geendigten Kampf“. Doch nur „in diesem Kampfe allein konnte er seine Vernunft und Sittlichkeit ausbilden“ (SW IV, 770).

In diesem menscheitsgeschichtlichen Konstrukt sind keine singulären Handlungen, sondern repräsentative Handlungszusammenhänge gemeint, die als Modell einer historischen Rekonstruktion dienen. Hierin ist die normative Dimension fest eingelassen. Der Entwicklungsweg vom sinnlichen zum vernünftigen Menschen ist als Telos der Geschichte festgeschrieben. Dabei bedient sich der junge Schiller einer psychologisch-moralischen Methode, wobei die psychologische Vermögenstheorie des Menschen in ihrer historischen Allgemeinentwicklung als Entwicklungspsychologie der Menschheit weitergeschrieben wird, um damit letztendlich die physische mit der sittlichen Geschichte zu verbinden.

3.4. Fortschrittsgedanke versus kulturelle Verfallsgeschichte. Schillers Konzept einer Universalgeschichte des Fortschritts

Ein Blick auf die Rezeptionsgeschichte der historischen Schriften Schillers zeigt ein äußerst facettenreiches und stark changierendes Bild (vgl. Prüfer 2002, 1-9). Das Spektrum reicht vom enthusiastischen Lob bis hin zur vernichtenden Kritik, wobei sich dazwischen eine Vielzahl von Wertungen fächern. Die Ursache für diese divergierende Vielfalt in der Deutung des Geschichtsschreibers Schiller, sollte vor allem in der Vielgestaltigkeit des geschichtlichen Denkens Schillers selbst zu suchen sein, mit der sich eine Vielfalt von Aspekten auftun, die sich im Problemhorizont der Anfänge einer modernen Geschichtswissenschaft bewegen.

Im Wesentlichen geht es in der Wissenschaftsgeschichte der Geschichtswissenschaft um die Aufdeckung der Ursprünge und Grundlagen der eigenen Disziplin; und damit um die Identität der Geschichte – die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verbindet und der Geschichte eine Kontinuität und eine sinngebende Form gibt. Der Fortschrittsgedanke, der in diesem Kapitel im Mittelpunkt steht, ist der materiale Aspekt dieses Geschichtsbegriffs, mit dem über den Inhalt der Geschichte nachgedacht wird und Fragen, wie die nach dem Sinn und eben die nach dem Fortschritt in der Geschichte gestellt werden.

Im historischen Denken seit der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts wird der Geschichte eine aufsteigende Verlaufsform zugeschrieben, die mit der Tendenz zum Fortschritt bezeichnet ist. Das Geschichtsdenken im 18. Jahrhundert war jedoch alles andere als naiv und eindimensional. Die Aufklärer waren sich sehr wohl der Variationsbreite des Fortschritts und der ihr innewohnenden Zwiespältigkeit bewusst (vgl. ebd., 183-205). – Schillers Fortschrittsbegriff ist als Antwort auf diese divergierenden Tendenzen zu lesen, die er zu einer eigenständigen Theorie des Fortschritts zu verbinden versucht.

Der Begriff Fortschritt, mit dem Schiller sein Konzept einer Bildungsgeschichte der Menschheit ab Ende der 1780er Jahre fundiert, war als solcher im modernen Geschichtsdenken noch recht neu. Als spezifisch geschichtlicher Begriff zeichnet er sich erst in den 1780er und 1790er Jahren, vor allem unter dem Einfluss Kants, nach und nach ab (vgl. Koselleck 1975, 384). Zuvor wurde im ganzen 18. Jahrhundert vorwiegend der Bewegungsausdruck *Fortgang* verwendet, der noch eng an einem natürlichen Ablauf orientiert, auf ein zyklisches Wachstum zurückbezogen wurde. Inwieweit dieser Verlauf die Tendenz zum Besseren bezeichne, war jedoch umstritten. Der Fortschrittsbegriff nun wurde freilich erst zur Fundamentalkategorie des modernen geschichtlichen Denkens, insofern er als Kollektivsingular die vielen Einzelfortschritte des Menschen zur Einheit einer Fortschrittsgeschichte der Menschheit bündelte. Diese Ausrichtung teilte der Begriff Fortschritt zunächst jedoch noch mit den Begriffen *Fortschreiten* und *Fortschreitung*, mit

denen deutlicher noch als mit dem Fortschrittsbegriff die „Dauerhaftigkeit und Allgemeinheit der Aufwärtsbewegung“ betont wird (vgl. ebd., 386, 388).

Beide Begriffe finden wir bei Kant, mit denen er gelegentlich zwischen dem (einzelnen) „Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren“ und dem (dauernden) „Fortschreiten zur Vollkommenheit“ (AA VIII, 115) unterscheidet. – In ähnlicher Weise spricht auch Schiller in der *Ersten Menschengesellschaft* vom „Fortschritt der Kultur“ (SW IV, 773); und zieht hingegen in der *Gesetzgebung des Lykurgus und Solon* die Ausdrucksweise Fortschreitung vor, womit er den „Zweck der Menschheit“, der „kein anderer als Ausbildung aller Kräfte des Menschen, Fortschreitung“ (ebd., 815) seien kann, pointiert formuliert. Schillers Theorie des Fortschritts, mit der er der Menschheitsgeschichte einen immanenten Sinn verleiht, soll im Folgenden und als Abschluss der vorliegenden Studie in einigen ihrer, teilweise äußerst kontrovers debattierten Facetten skizziert werden.

Mit dem Begriff des Fortschritts wurde es möglich, bislang unreflektierte menschengeschichtliche Phänomene aufzudecken, da er auf eine in die Zukunft hinein offene Steigerung akzentuiert. Der Mensch – als offenes, nicht festgelegtes Wesen – bekommt insbesondere durch Rousseaus Perfektibilitäts-Idee eine neue Dimension. Die Grundbedingung aller möglichen Geschichte wird mit ihr verbindlich festgelegt. Mit der Perfektibilität, die für Rousseau keine empirisch-historische Bestimmung, sondern eine metaphysische Kategorie ist, wird das Problem, wie ein unbegrenzter Fortschritt überhaupt zu begründen sei und wohin er uns tatsächlich führe (vgl. Koselleck 1975, 378), in seinen Grundfesten angesprochen. – Die Perfektibilität, die nach Rousseau das Kriterium ist, wodurch sich der Mensch vom Tier unterscheidet, ist jedoch immer auch mit der Gefahr der Deterioration verbunden, sodass der Fortschritt schnell auch in Rückschritt umschlagen kann. Zwar wurde Rousseaus scharfe Kulturkritik von der Mehrzahl der Aufklärer verworfen, doch setzte sich die Idee der Perfektibilität in Form einer das Kritisierte aneignenden Abwehrreaktion und damit die von der Historizität des Menschen schon bald durch. Eines der grundlegenden Werke für dieses moderne geschichtliche Denken war Fergusons *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*.

Die unmittelbare Bekanntschaft der Schriften Rousseaus für die Akademiezeit des jungen Schiller ist nicht bezeugt (vgl. Liepe 1926, 29). Deren mittelbarer Einfluss ist jedoch nicht zu unterschätzen. Bereits seine frühen Geschichts- und Gesellschaftsauffassungen sind von Schiller in auffälligem Kontrast zu Rousseaus zivilisationskritischen Gedanken konzipiert. Zwar bestreitet auch Rousseau die wissenschaftlich-technischen Fortschritte als solche ganz und gar nicht, doch geraten sie – wie er in seinem Akademie-Diskurs aus dem Jahre 1750 *Hat der Aufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?* deutlich macht – in Widerspruch mit der sozialen Entwicklung. Wissenschaft und Technik vervollkommen die Sitten nicht, sondern bringen durch Vergesellschaftung und kulturelle Entwicklung Ungleichheit und damit sittliche Verderbnis und Verrohung hervor. In

seiner zweiten Akademieschrift *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* (1755) macht Rousseau diese Verfallsgeschichte der menschlichen Gattung nun ausdrücklich zum Thema. Die menschliche Vernunft selbst, die zur Entstehung und Verbreitung der Laster beigetragen habe, macht Rousseau für diese Tendenz verantwortlich: „Es ist der Verstand, der die Selbstsucht erzeugt. Sie ist es, die den Menschen sich auf sein Ich zurückziehen läßt. Sie ist es, die ihn vereinzelt. Sie ist daran schuld, daß er beim Anblick eines leidenden Menschen heimlich sagt: stirb, wenn du willst; ich bin in Sicherheit.“ (Rousseau 1755, 175) Die Vernunft lässt sich nicht auf die traditionelle Realisierung moralischer Interessen beschränken. Sie bringt vielmehr ganz eigene Wirkungen hervor, die ihren ursprünglichen Absichten förmlich entgegengesetzt sind.

Ganz anders hingegen der junge Schiller, der auf die Selbstheilungskräfte der menschlichen Vernunft vertraut. In seiner vom Theodizeegedanken durchdrungenen Menschheitsgeschichtsschreibung werden Luxus und Schwelgerei im Gegensatz zu Rousseau nicht zu Krebschäden der Menschheit deklassiert, sondern grundsätzlich in ihrer Fortschrittsdienlichkeit legitimiert (vgl. SW V, 305). Auch die Fortschrittsdienlichkeit von Wissenschaft, Technik und Künsten hat Schiller zu keiner Zeit in Frage gestellt. Dabei war er sich der Ambivalenzen des Fortschritts durchaus bewusst, wenn schon von der technisch-ökonomischen Zivilisation selbst eine moralische Besserung erwartet wird.

Wie selbstverständlich setzt Schiller jedoch eine sich vervollkommnende Menschenvernunft voraus. In dieser Geschichtsbetrachtung, die nicht zuletzt nach Maßgabe ethisch gerechtfertigter Ziele eine bewertende Funktion zu erfüllen hat, ist die normative Dimension fest verankert. – Ohne sie wäre die zentrale These gar nicht denkbar. – Dabei stellt sich die Frage, wie bestimmte Normen sich auch verwirklichen lassen und welche Voraussetzungen dafür vonnöten sind. Mit diesem entwicklungsgeschichtlichen Deutungsmodell verschiebt sich der Blick von der ethischen Legitimierung zum Problem einer tatsächlichen Realisierung hin¹⁷²; womit der genetische Zusammenhang zwischen ökonomischem Leben, rechtlich-politischem System und Menschenrechten formuliert wird:

Hier wiederum neue Produkten, neue Gefahren, neue Bedürfnisse, neue Anstrengungen des Geistes. Die Kollision der tierischen Triebe stößt Horden wider Horden, schmiedet das rohe Erz zum Schwert, zeugt Abenteurer, Helden und Despoten. Städte werden befestigt, Staaten errichtet, mit den Staaten entstehen bürgerliche Pflichten und Rechte, Künste, Ziffern, Gesetzbücher, schlaue Priester – und Götter. [...] Der Staat beschäftigt den Bürger für die Bedürfnisse und Bequemlichkeiten des Lebens. Arbeitsamkeit gibt den Staat Sicherheit und Ruhe von außen und innen, die dem Denker und Künstler jene fruchtbare Muße gewährt, wodurch das Zeitalter des Augusts zum goldenen Alter geworden. Itzt nehmen die Künste einen kühneren, ungehinderten Schwung, itzt gewinnen die Wissenschaften ein reines, geläutertes Licht, Naturgeschichte und Physik stürzen den Aberglauben, die Geschichte reicht den Spiegel der Vorwelt, und die Philosophie lacht über die Torheit der Menschen. Wie aber nun der Luxus, in Weichlichkeit und Schwelgerei ausartet, in den Gebeinen der Menschen zu toben anfängt und Seuchen ausbrütet und die Atmosphäre verpestet, da eilt der bedrängte Mensch von einem Reich der Natur zum andern, die lindernden Mittel auszuspähen, [...]. Der Mensch geht noch weiter. Not und Neugierde überspringen die

¹⁷² Vgl. zu diesem Problemzusammenhang: Rohbeck (2004), 89ff.

Schranken des Aberglaubens, er ergreift mutig das Messer – und hat das größte Meisterstück der Natur, den Menschen entdeckt. (SW V, 303ff.)

Die Geschichte wird als Kontinuum, als Entwicklungszusammenhang erlebt, in dem sich die Vernunft vom „geistige[n] Mittel zu tierischem Zweck“ zum Zweck seiner selbst realisiert (vgl. ebd., 300f.). Die menschliche Vernunft drängt auf Selbstverwirklichung und schafft sich die ihr eigene kulturelle Sphäre. Das Wesen des Menschen liegt damit in seiner unbedingten Selbsttätigkeit. Mit dieser Position greift Schiller in seiner Schrift *Etwas über die erste Menschengesellschaft* Kants Vernunftbegriff auf, ohne dabei jedoch die Spontaneität wie der Königsberger Philosoph für ein rein intelligibles Vermögen zu halten. Unter Selbsttätigkeit versteht Schiller hier, wobei die Parallelen zu seinen Jugendschriften nicht zu übersehen sind, einen Trieb als Ausdruck der physisch-psychischen Doppelnatur des Menschen; der Körper und Geist miteinander verbindet (vgl. SW IV, 768ff.). Es bedarf also, analog zur zentralen Fragestellung der *Philosophie der Physiologie*, einer Erklärungsmöglichkeit für die Genesis jenes Vermögens, dessen „tätige Kraft“ nicht ungenutzt „im unendlich fruchtbaren Wirkungskreis“ (SW V, 252) schlummert. – Die Geschichte wird unter diesem Blickwinkel schon frühzeitig von Schiller als historische Anthropologie konzipiert und am dynamisch-genetischen Naturbegriff der schottischen Moralphilosophen angeknüpft.

Wenngleich Schillers philosophische Reflexionen ab Ende der 1780er Jahre in direktem oder indirektem Bezug zu Kant gebracht werden, so ist Schiller zu keiner Zeit orthodoxer Kantianer gewesen und er wollte Kant auch niemals vorsätzlich überwinden (vgl. Malter 1995, 281-291). – Die Quellenlage von Schillers philosophischem Denken ist weitaus komplexer; und sie führt uns bis in seine Stuttgarter Akademiezeit zurück. Was sich dabei herauskristallisiert kann als einheitliche Fortschrittsgeschichte gelten, wobei deutliche Hauptaspekte (die im Folgenden unter drei Punkten skizziert werden sollen) erkennbar sind; gleichwohl die Akzente von Schrift zu Schrift variieren:

- Das Prinzip, um das es Schiller in großen Teilen seiner geschichtlichen Reflexionen geht, ist das *Prinzip der Zweckmäßigkeit*. Damit beklagt er nicht nur die Art und Weise, wie bislang Geschichte dargestellt wurde, sondern versucht eine Neubildung des zeitgenössischen Geschichtsverständnisses (in der Einheit von Zweck, Inhalt und Form) und den des Anspruchs auf Wahrheit in der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung überhaupt auf den Weg zu bringen. – Die Einheit von Natur und menschlicher Subjektivität ist darin inbegriffen; der Anspruch der Vernunft greift so auf den Inhalt der Geschichte über (I).
- Verbunden mit dem Theodizeegedanken kommt – lange vor Hegel – ein Element dialektischer Philosophie – die *Funktionalisierung des Negativen* zur Ausbildung der Vernunft – bei Schiller zentral in den Blick. Unter diesem

Aspekt soll das facettenreiche Wirken des Antagonismus in seiner kulturellen Fortschrittsdienlichkeit sichtbar gemacht werden (II).

- Der Fortschrittsprozess wird von Schiller in seiner reifen Kulturphilosophie gegenüber den Positionen seiner Jugendschriften nicht in ein zyklisches Modell uminterpretiert¹⁷³; sondern er wird in ein *triadisches Geschichtsmodell* übergeführt, womit die anfängliche Einheit des Menschen als Ziel der Menschheitsgeschichte – nun unter Einbeziehung der Entfaltung der Vernunft (und daher nur scheinbar) – wieder herzustellen ist (III).

Schillers Geschichtsschreibung ist Universalgeschichtsschreibung, womit wir uns inmitten der zeitgenössischen Generaldebatte um die Definition und der wissenschaftlichen Darstellung von Geschichte bewegen. Unter diesem Vorzeichen soll auf die paradigmatische Gegenüberstellung von Aufklärungshistorie und Historismus, kritisch hinterfragt, letztendlich auf sie verzichtet werden.¹⁷⁴ – Denn quellen nahe Untersuchungen, so die der geschichtstheoretischen Schriften Schillers (Prüfer 2002), machen es möglich, paradigmatische Großdeutungen differenzierter zu betrachten; und den vermeintlichen Bruch zwischen der Aufklärungshistoriographie und der wissenschaftlich betriebenen Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert/dem Historismus zu revidieren und so eine zeitliche Erweiterung des Verwissenschaftlichungsprozesses historischen Denkens vorzunehmen (vgl. A. Meyer 2007, 191ff.).

I.

Bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts war die Geschichtsschreibung zum wissenschaftlichen Gegenstand geworden. Das zeigt sich vor allem auch in der historischen Methode, mit der es gilt, das empirische Datenarsenal gedanklich zu synthetisieren. – In seiner Schrift *The Principles of Moral and Political Science* (1792) formuliert Ferguson die Quintessenz seiner Gedanken über Geschichte und Gesellschaft, und gibt damit ein umfassendes Urteil über die Perspektivlosigkeit der Akkumulation zusammenhangloser Fakten in der Geschichtsschreibung ab.

Wurde am Ende des 18. Jahrhunderts zwischen einer systematisch-empirischen und einer genetisch-historischen Form der Menschheitsgeschichte unterschieden, so zeigt sich am Beispiel Fergusons, dass die Grenzen zwischen beiden jedoch fließend sind (vgl. Batscha/Medick 1986, 22f.). Wenngleich die Intentionen variieren, fallen die Antworten

¹⁷³ Vgl. zu dieser Deutung, der in der vorliegenden Studie ausdrücklich widersprochen wird: Koopmann (1996), 22 ff; Koopmann (1995), 68ff.

¹⁷⁴ Wenngleich sich das Bild über die Aufklärungshistorie seit geraumer Zeit verändert hat, und es daher eher geboten ist, keinen Bruch zwischen Aufklärung und Historismus, sondern eine kontinuierliche Fortsetzung der bereits im 18. Jahrhundert entwickelten Standards zu sehen (vgl.: Schnädelbach 1974, 28; Steenblock 1991; Reill 1996, 45-68; Prüfer 2002; Meyer 2007, 191); wird sich nach wie vor in der neueren Historiographiegeschichte gegen dieses Revisionspotential gesperrt und an der paradigmatischen Gegenüberstellung von Aufklärungshistorie und Historismus festgehalten (vgl.: Muhlack 1991, 7; Muhlack 1995, 27; Rüsen 1993, 29ff.; Rüsen 1996, 119ff.; Blanke 1996, 69ff.).

Schlözers ähnlich wie die von Ferguson aus. – Denn mit einem „allgemeine[n] Blick, der das Ganze umfasst“, gilt es für den Universalhistoriker, „das Aggregat zum System“ (Schlözer 1772/73, 18f.) umzuschaffen.

Intensiv hat sich Schiller mit Schlözers pragmatischem Geschichtskonzept beschäftigt, das zur Grundlegung seines eigenen geschichtstheoretischen Programms diente. Deutlich werden neben Fergusons Gesellschaftsschrift auch Konturen von Schlözers universalhistorischer Menschheitsgeschichtsschreibung in Schillers Jenaer Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* sichtbar, wobei er über die historische Anthropologie seiner Akademiedissertation *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* nun auch an die anthropologische Historie des Göttinger Universalhistorikers anknüpft. Die Bildung zur Humanität und zur Freiheit, die Schiller zentral beschäftigt, ist im doppelten Sinne als „Bildungsgeschichte der Menschheit“ und als „Geschichtsbildung des Menschen“ (Prüfer 2002, 179) in ihrer Einheit konzipiert. Die historische Anthropologie ist für Schillers philosophische Geschichtsschreibung grundlegend, die jedoch nun mit der anthropologischen Historie Göttinger Provenienz verbunden wird.¹⁷⁵

Die konstitutive Rolle des Erkenntnissubjekts für die Vorstellung von Geschichte tritt jetzt in den Vordergrund. Die Frage, was ein Historiker tut, um sich seinem Objekt anzunähern und es sich zu erschließen, wird nun zentral gestellt.

Schillers Geschichtsauffassung liegt unter dieser Prämisse eine epistemologisch begründete Differenzierung von historischem Ereignis und historischer Erzählung zugrunde (vgl. Prüfer 2002, 242f.). Die hieraus entstehende Vorstellung von Geschichte setzt einen perspektivischen Erkenntnisbegriff voraus, den Schiller in eine schöpferische Variante *historischer Sinnbildung* verwandelt, und damit der historischen Erkenntnis eine konstruktivistische Wendung gibt. Ausgangspunkt für diesen geschichtstheoretischen Entwurf ist Schlözers Geschichtstheorie, in deren Mittelpunkt das Problem der historischen Erkenntnis – und damit die Frage, wie aus den „Weltbegebenheiten [...] Weltgeschichte“ (Schlözer 1772/73, 13f.) werden kann – steht. Unterschieden wird jetzt zwischen dem Realitäts- und dem Repräsentationsbegriff der Geschichte, womit sich ein neuer Geschichtsbegriff ankündigt, der sowohl die Realität des Geschehens als auch dessen historiographische Repräsentation meint. Dieser *pragmatischen* Geschichtsschreibung bleibt jedoch die *Sinndimension* der Geschichte weitestgehend verschlossen, die erst durch eine subjektive Rekonstruktion des geschichtlichen Geschehens offengelegt werden konnte (vgl. Prüfer 2002, 247 u. 254). Schillers Geschichtsbegriff bewegt sich in diesem Rahmen.

¹⁷⁵ Erstaunlicherweise wird dieser Zusammenhang von Ulrich Muhlack völlig ausgeblendet, wenngleich ausführlich Textpassagen aus Schlözers *Universal-Historie* vorgetragen werden, die augenscheinlich den Einfluss auf Schiller belegen (vgl. Muhlack 1995, 18-20). – Die paradigmatische Gegenüberstellung von Aufklärungshistorie und Historismus, scheint geradezu den realistischen Blick für übereinstimmende Momente zwischen beiden Konzepten von vornherein zu versperren.

Entscheidend ist, dass hier eine Neugewichtung der Bedeutung des erkennenden Subjekts vorgenommen wird, wie sie bereits in den *Philosophischen Briefen* konzipiert ist; und sich in modifizierter Form in Schillers geschichtstheoretischen Schriften wiederfindet. – Denn Schillers Geschichtsbegriff bekommt eine konstruktivistische Dimension. Der Historiker, so Schillers Quintessenz seiner erkenntnistheoretischen Differenzierung von Geschichte und Geschehen in seiner akademischen Antrittsvorlesung, nimmt die „Harmonie aus sich selbst heraus und verpflanzt sie außer sich in die Ordnung der Dinge, d. i. er bringt einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt und ein teleologisches Prinzip in die *Weltgeschichte*.“ (SW IV, 764)

Zwar übernimmt Schiller Kants geschichtsphilosophischen Zweckbegriff und adaptiert Elemente der kantischen Erkenntnislehre, doch führt uns seine konstruktivistische Epistemologie der Geschichte in ihren Strukturen zum anthropologischen Frühwerk – zur „Theosophie des Julius“, dem Herzstück der *Philosophischen Briefe* – zurück, in dem geradezu eine Korrespondenz zwischen dem Objekt des Erkennens und dem Erkenntnissubjekt aufgedeckt wird.

Schillers reflektierte Form der Korrespondenztheorie zeichnet sich dadurch aus, dass das *Wahrheitskriterium* die Kohärenz, d.h. ein innerer Zusammenhang ist. Die geschichtsphilosophischen Reflexionen ab dem Ende der 1780er Jahre greifen unter neuem Aspekt – dem der historischen Sinnbildung – das alte Wahrheitsproblem erneut auf. Der Anspruch auf ein absolutes Wahrheitskriterium wird dabei nicht fallengelassen; denn die von Schiller konzipierte teleologische Geschichtsschreibung schließt sich dem „höchsten Gegenstand aller menschlichen Bestrebungen“ an, indem sie sich auf den Weg begibt, „das Problem der Weltordnung aufzulösen und den höchsten Geist in seiner schönsten Wirkung zu begegnen“ (SW IV, 765). Dem Geschichtsschreiber kommt eine konstitutive Rolle zu, mit der die Universalphilosophie der „Theosophie des Julius“ in modifizierter Form eine geschichtsphilosophische Deutung erfährt.

Im Akt der historischen Sinnbildung/im teleologisch geformten Sinn der Geschichte (vgl. Prüfer 2002, 297), sind der *Trieb nach Verknüpfung* und der *Trieb nach Übereinstimmung* aufs engste miteinander verbunden. Damit werden einerseits die überlieferten Fragmente in einen Erklärungszusammenhang gebracht/zu einem kausal „zusammenhängen Ganzen“ verbunden und andererseits wird „*Ursache* und *Wirkung*“ durch teleologische Deutungsarbeit als „*Mittel* und *Absicht*“, d.h. zu einem „übereinstimmende[n] Ganze[n]“ (SW IV, 763f.) zusammengefasst und damit ein immanenter Sinn in das System der Geschichte gebracht. Mit der Transformierung der Folge von Ursache und Wirkung in eine Mittel-Absicht-Relation wird das kausale in ein finales Deutungsmuster übergeführt; und dem System der Geschichte eine ethische Dimension, d.h. ein immanenter Zweck (verstanden als Sinnzusammenhang des Ganzen) verliehen. – Wenngleich dieser immanente Sinn der Geschichte subjektiv geschaffen ist, beansprucht er jedoch zugleich

objektive Gültigkeit. Es gilt, wie später beim Prinzip der Schönheit (*Kallias*-Briefe), nicht bloß regulativ-teleologisch (d.h. subjektiv), sondern konstitutiv-teleologisch, also als objektiv zu denken.

Ausdrücklich artikuliert Schiller in seiner Jenaer Antrittsvorlesung diese teleologische Fragestellung, womit er den von Kant regulativ-heuristisch gefassten Finalismus zu objektivieren versucht. In dieser Rede stellt Schiller die Philosophie in den Dienst der historischen Forschung, sie erhält zunächst eine Instrumentalfunktion. – Das Verfahren des Universalgeschichtsschreibers ist das der Analogiebildung. Ihr Einsatz wird von der „Gleichförmigkeit und der unveränderlichen Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüts“ (ebd., 763) her legitimiert. Auf der Basis der Einheit von Natur und menschlicher Subjektivität kann der „philosophische Verstand“ den Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse erschließen; „das Aggregat zum System, zu einem vernunftmäßig zusammenhängenden Ganzen“ (ebd.) erheben. Die Universalgeschichtsschreibung ist philosophische Kausalkonstruktionsleistung, die nun von Schiller im Rekurs auf den Trieb nach Übereinstimmung teleologisiert wird; wobei an die Stelle der Ursache-Wirkung-Relation die Absicht-Mittel-Beziehung tritt. Diese Vorstellung entspricht der Sache nach Kants Betrachtungsart der Natur in seiner Ideenschrift (1784), womit die Natur so betrachtet werden darf, *als ob* sie im Gang ihrer Entwicklung eine bestimmte Absicht verfolge. Die methodologische Rechtfertigung für diese Beschreibungsform der lebendigen Natur, der mit der „teleologischen Urteilskraft“ ein subjektiv-regulatives Prinzip a priori zugrunde liegt, gibt Kant jedoch erst einige Jahre später in der *Kritik der Urteilskraft* (vgl. Gerhardt 2002, 250f.).

Schiller bleibt bei dieser regulativen Idee jedoch nicht stehen. Denn nur die *Geschichtsbetrachtung* des Universalhistorikers reicht für die Zweckbestimmung in der geschichtlichen Welt für Schiller nicht aus. – Vielmehr nimmt jetzt der Universalhistoriker die zuvor durch die regulativ-subjektive Betrachtung gewonnene Harmonie „aus sich selbst heraus und verpflanzt sie [...] in die Ordnung der Dinge“ (SW IV, 764). – Unmissverständlich versucht Schiller hier ein objektivierendes teleologisches Verfahren zu begründen, das den „Weg zu einer teleologischen Metaphysik der Geschichte“ (Malter 1995, 288) eröffnet, die augenscheinlich in modifizierter Form den gnostischen Reflexionen des Julius entspricht (vgl. SW V, 344f.). Unter der Hand hat sich nun die Philosophie als Dienerin der historischen Forschung zu deren Herrin etabliert. – Die Teleologie beschränkt sich nicht darauf, ein subjektives Prinzip mit regulativer Funktion zu sein; sondern wird als objektives Prinzip, dessen Wurzel in der sittlichen Bestimmung des Menschen liegt, konzipiert. Dem liegt ein Teleologieverständnis zugrunde, das offensichtlich an der aristotelischen Substanzontologie orientiert, das Wesen eines Dinges aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer artspezifischen Eigenschaft definiert.

II.

Schillers Geschichtsphilosophie ist im Telos der Selbstbestimmung und der Selbstvervollkommnung des Menschen begründet. Dass sich der Selbstvervollkommnungsprozess des Menschen in der Kulturgeschichte vollzieht, bleibt für Schiller unumstritten. Der Mensch ist nur als Mitglied der Gesellschaft zur Vervollkommnung fähig. Er erzeugt und vollendet sich durch seine Tätigkeit in der Gesellschaft mit anderen Menschen. Dabei richtet Schiller schon frühzeitig den Blick auf die antagonistische Strukturiertheit des gesellschaftlichen Lebens, worin er den Garant zur kulturgeschichtlichen Entwicklung erblickt. Die Antagonismusproblematik, die Schiller bereits aus Fergusons Gesellschaftsschrift kannte, konnte er in Kants Ideenschrift wiederfinden; die vom Königsberger Philosoph nun explizit unter der Idee gefasst ist, dass zur Entfaltung der Vernunft ihr inadäquate Mittel vonnöten sind.

Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit der Menschen, [...]. Hierzu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. (AA VIII, 20)

Mit Kants Ideenschrift begegnet Schiller einen Begriff von Antagonismus, der als „ungesellige Geselligkeit“ formuliert, den in der menschlichen Natur ursprünglich angelegten Charakter der Gattung ausmacht. Kant meint damit jenen Hang des Menschen, sich einerseits zu vergesellschaften und andererseits sich zugleich zu vereinzeln/zu isolieren; eine Zwiespältigkeit, die mit dem negativen Moment der Ungeselligkeit erst zur Tätigkeit und damit zur vollständigen Entfaltung der menschlichen Naturanlagen zwingt; die rechtlich-politische Entwicklung des Menschen vom vernunftbegabten Tier zum vernünftig-freien Weltbürger vorantreibt (vgl. Zöllner 2001, 488). Ohne diese Disposition zur ungeselligen Geselligkeit, „die allerwärts Widerstand erwartet“, „würden in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente“ des Menschen „auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben“ (AA VIII, 21) – Der Plan der Natur, der zwar dem Menschen als einem nur Natur- beziehungsweise Sinnenwesen widerspricht, setzt ihn jedoch als Vernunftwesen erst in seine eigentliche Pflicht (vgl. Kaulbach 1965, 449). Die menschliche Geschichte ist so als eine Naturgeschichte der Freiheit konzipiert, bei der es sich um die naturale Bestimmung des Menschen zur kulturellen Selbstbestimmung handelt. „Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht“ (AA VIII, 21) fungieren dabei förmlich als Motor der Entwicklung; womit der Antagonismus der Garant, dass der Mensch sich als Vernunftwesen überhaupt ausbilden kann, ist.

Ab dem Ende der 1780er Jahre nimmt Schiller die Antagonismusthematik als zentralen Bestandteil in seine geschichtsphilosophischen Reflexionen auf, wenngleich sie bereits im *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur mit seiner geistigen* zu finden ist. In dem Anfang September 1790 im Heft 10 der „Thalia“ veröffentlichten, auf einer

Vorlesung beruhenden Text *Die Sendung Moses*, mit dem Schiller sein universalhistorisches Programm anhand der Entstehung des Monotheismus exemplifiziert, ist der Gedanke, dass sich die Vernunft zu ihrer Entfaltung inadäquater Mittel bedienen muss, zentral ausgesprochen. Mit dieser Funktionalisierung des zur Vernunft Negativen, kommt ein Element dialektischer Philosophie ins Spiel, das für Schillers geschichtsphilosophischer Triade grundlegend ist. – In dem, ebenfalls auf eine Vorlesung zurückgehenden und sich explizit an Kant anschließenden Aufsatz *Etwas über die erste Menschengesellschaft* wird die freiheitsbestimmende Entwicklung des Menschen ausdrücklich am gesellschaftlichen Antagonismus festgemacht; und die Genesis der Freiheit selbst, als die eines „Sündenfalls“ – der „das moralische Übel zwar in die Schöpfung brachte“, jedoch als erster Grundstein der Moralität „ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschheitsgeschichte“ (SW IV, 769) sei – beschrieben.

Im sechsten Brief seiner Erziehungsschrift greift Schiller explizit auch begrifflich auf Kants Antagonismusthematik der Ideenschrift zurück, womit auch er den positiven Grund des Antagonismus in seiner kulturellen Fortschrittsdienlichkeit thematisiert und seine fruchtbringenden Resultate sichtbar macht:

Die mannigfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln, war kein anderes Mittel, als sie einander entgegensetzen. Dieser Antagonismus der Kräfte ist das große Instrument der Kultur, aber auch nur das Instrument; denn solange derselbe dauert, ist man erst auf dem Wege zu dieser. Dadurch allein, daß in dem Menschen einzelne Kräfte sich isolieren und einer ausschließenden Gesetzgebung anmaßen, geraten sie in Widerstreit mit der Wahrheit der Dinge und nötigen den Gemeinsinn, der sonst mit träger Genügsamkeit auf der äußern Erscheinung ruht, in die Tiefen der Objekte zu dringen. Indem der reine Verstand eine Autorität in der Sinnenwelt usurpiert und der empirische beschäftigt ist, ihn den Bedingungen der Erfahrung zu unterwerfen, bilden beide Anlagen sich zu möglichster Reife aus und erschöpfen den ganzen Umfang ihrer Sphäre. Indem hier die Einbildungskraft durch ihre Willkür die Weltordnung aufzulösen wagt, nötigt sie dort die Vernunft, zu den obersten Quellen der Erkenntnis zu steigen und das Gesetz der Notwendigkeit gegen sie zu Hülfe zu rufen. Einseitigkeit in Übung der Kräfte führt zwar das Individuum unausbleiblich zum Irrtum, aber die Gattung zur Wahrheit. (SW V, 586f.)

Helmut Koopmann attestiert Schiller – zwar noch nicht dem Historiker, wohl aber dem Dichter – dass sich gegen Ende der 1780er Jahre erste Schatten auf das aufgeklärte Geschichtsbild werfen, das sich ein Geschichtspessimismus breit macht; der sich grundsätzlich und dauerhaft einige Zeit später auch in den großen ästhetischen Schriften der 1790er Jahre manifestiert. So sei in den *Ästhetischen Briefen* grundsätzlich von antagonistischen Zuständen die Rede, mit denen es keine Entwicklungsgeschichte mehr gibt und die Moderne nur noch in ihrer Fragwürdigkeit erscheint (vgl. Koopmann 1996, 16 u. 22). Hier liegt ein tiefes Unverständnis für die Antagonismusthematik vor. – Denn der Antagonismus (hier die Einseitigkeit in Übung der Kräfte) ist die Voraussetzung beziehungsweise der Motor, um die menschheitsgeschichtliche Entwicklung voranzutreiben.

Doch zugleich kommt Schiller nicht umhin, die nachteiligen Folgen seines Zeitalters zu konstatieren. Diese nachteilige Richtung und ihre Quellen offenbaren sich, wenn man den Blick nicht auf die Gattung, sondern auf das Individuum richtet:

Wieviel also auch für das Ganze der Welt durch die getrennte Ausbildung der menschlichen Kräfte gewonnen werden mag, so ist nicht zu leugnen, daß die Individuen, welche sie trifft, unter dem Fluch dieses Weltzwecks leiden. Durch gymnastische Übungen bilden sich zwar athletische Körper aus, aber nur durch das freie und gleichförmige Spiel der Glieder die Schönheit. Ebenso kann die Anspannung einzelner Geisteskräfte zwar außerordentliche, aber nur die gleichförmige Temperatur derselben glückliche und vollkommene Menschen erzeugen. Und in welchem Verhältnis stünden wir also zu dem vergangenen und kommenden Weltalter, wenn die Ausbildung der menschlichen Natur ein solches Opfer notwendig machte? Wir wären die Knechte der Menschheit gewesen, wir hätten einige Jahrtausende lang die Sklavenarbeit für sie getrieben [...] damit das spätere Geschlecht [...] den freien Wuchs seiner Menschheit entwickeln könnte! (SW V, 58)

Schillers Antagonismusbegriff der Erziehungsschrift zielt auf eine zerrissene Gegenwart, der einer mit sich selbst in Widerspruch geratenen Subjektivität und der das Phänomen der Entzweiung in der Moderne bezeichnet. – Diese Entzweiung ist jedoch ein notwendiges Produkt der Bildung, der Kultur überhaupt, mit dem Fortschritt erst möglich wird. Doch so sehr die Gesellschaft als Ganzes dabei reicher und komplexer wird, je mehr verliert der Einzelne seine eigene innere Totalität und zugleich die Teilhabe am Ganzen. Denn die Macht der Vereinigung ist hier verschwunden, die Gegensätze haben ihre lebendige Beziehung verloren, so „daß man von Individuum zu Individuum herumfragen muß, um die Totalität der Gattung zusammenzulesen“ (SW V, 582).

III.

Vor diesem Hintergrund konzipiert Schiller seine *Ästhetischen Briefe* als eine Theorie der Kunst und der ästhetischen Erfahrung, die er in geschichtsphilosophischer Absicht formuliert. Die Kritik am zeitgenössischen Zeitalter liefert das Fundament dieser geschichtsphilosophischen Orientierung der *Briefe* zur Ästhetik hin. Dabei galt es insbesondere auch, die nach der Französischen Revolution und ihrem gewaltsamen Verlauf entstandenen politischen Herausforderungen bezüglich eines weiteren Fortschritts des Menschengeschlechts, philosophisch beziehungsweise geschichtsphilosophisch zu bewältigen.

Die Gegenwart wird in ihrer Zerrissenheit dargestellt, die den Quell des Bedürfnisses nach Kunst in der Moderne liefert. Schiller spricht eine klare Sprache, wenn es um die Kritik am zeitgenössischen modernen Staat geht. Im geschichtsphilosophischen Gedicht *Der Spaziergang* kommen verstärkt politische Akzente ins Spiel, deren Metaphorik für eine kulturphilosophische Kritik am modernen Staat spricht (vgl. Riedel 1989, 92); die aufs Genaueste mit den kulturkritischen Reflexionen im sechsten Brief der Erziehungsschrift korrespondieren. Das Auseinanderklaffen von Individuum und Staat, die Entzweiung von Natur und Kunst wird mit diesen historischen Reflexionen vergegenwärtigt und besiegelt.

An dieser Stelle bringt Schiller die geschichtsphilosophische Triade ins Spiel. Der Totalität des griechischen Charakters, jener „Polypennatur der griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens genoß und, wenn es not tat, zum Ganzen werden konnte“; wird der der entzweiten Kräfte in der modernen Welt, der eines „kunstreichen Uhrwerke[s] [...] wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet“ (SW V, 584) entgegengesetzt.¹⁷⁶ – Mit der geschichtsphilosophischen Gegenüberstellung von Antike und Moderne reiht sich Schillers Erziehungsschrift in die staatskritischen Schriften der Epoche ein, mit denen der moderne zeitgenössische Staat, als mechanisches Räderwerk dargestellt, dem ursprünglich-natürlichen Sinnbedürfnis des Menschen nicht mehr entspricht. Seiner radikalen Staatskritik stellt Schiller nun eine gewagte Idee, nämlich die der Kunst zur Seite.¹⁷⁷ Denn der Kunst wohnt die Kraft zur Regeneration der seelischen Totalität des Menschen inne, sie vermag eine virtuelle Totalität der menschlichen Seelenkräfte auch inmitten der arbeitsteilig zersplitterten Kulturwelt der Moderne lebendig zu halten. Das triadische Schema ist bereits für Schillers frühe geschichtsphilosophische Reflexionen bestimmend, doch jetzt wird die dort noch vertretene ungebrochen vorwärtsschreitende Linie im Sinne des Lebensalterschemas in einen dialektischen Modus übergeführt; und der positive Sinn und das Wesen von Entwicklung deutlich sichtbar gemacht.

Weitaus deutlicher noch als in den *Ästhetischen Briefen* wird im philosophischen Essay *Über naive und sentimentalische Dichtung* das Interesse an der Natur mit großer Sympathie beschrieben. – Von hier aus wird die Positivität der Moderne in Frage gestellt; die moderne Kultur einer unabdingbaren Selbstkritik unterzogen (vgl. Riedel 1989, 65ff.). Die Idee der Natur präfiguriert das Ziel der Geschichte, das mit dem sentimentalischen Blick

¹⁷⁶ Bezeichneter Weise taucht hier die Maschinenmetapher im Kontrast zu der des „Polypen“ auf. Schiller nimmt mit deren Hilfe eine klare Grenzscheidung zwischen der Antike und der Moderne vor, indem er die „organische Polypennatur“ griechischer Staaten den mechanischen „künstlichen Uhrwerken“ der gegenwärtigen Verfassungen paradigmatisch gegenüberstellt. – Diese Versinnbildlichung macht die tiefen und nachhaltig wirkenden Spuren von Trembleys Polypen-Experimente und deren Resultate noch einmal mehr deutlich; die die Bedeutung dieser neuen Sprache der Natur zeigt, mit der nun eine grundsätzliche Analogie zwischen der belebten Natur (Organismus) und der menschlichen Kultur angenommen wird.

¹⁷⁷ Es mangelt bis heute nicht an kritischen Stimmen, die Schillers ästhetisches Erziehungsprogramm rigoros in Frage stellen: So wird u.a. Schillers pädagogisches Programm als „Ersatzhandlung“ der politischen Wirklichkeit gegenübergestellt (Mayer 1989, 299) oder als ein Beitrag zur Kompensation sozialer Ohnmacht (vgl. Berghahn, 1986, 147ff.) gedeutet. – Doch auch Schiller selbst war sich der Problematik seines Vorhabens durchaus bewusst, wenn er sich die Frage nach der Berechtigung und Leistungsfähigkeit der eingeforderten Erziehung durch Kunst stellt: „Ist es nicht ausser der Zeit“, so der von Schiller selbst vorgebrachte Einwand in der ursprünglichen Fassung der Briefe an den Augustenburger, „sich um die Bedürfnisse der aestetischen Welt zu kümmern, wo die Angelegenheiten der politischen ein so viel näheres Interesse darbieten?“ Diesen Einwand macht sich Schiller freilich nur deshalb, um ihn kurz darauf umso pointierter entkräften zu können. Denn nicht die „Vorliebe für die Kunst, sondern ein Grundsatz“ habe zur Wahl des Themas geführt: „Wäre das Faktum wahr, – wäre der ausserordentliche Fall wirklich eingetreten, daß die politische Gesetzgebung der Vernunft übertragen, der Mensch als Selbstzweck respektiert und behandelt, das Gesetz auf den Thron erhoben, und wahre Freiheit zur Grundlage des Staatsgebäudes gemacht worden, so wollte ich auf ewig von den Musen Abstand nehmen“ (Schiller an Friedrich Christian von Augustenburg, 13.7.1793, NA 26, 259 u. 261f.).

nach „Arkadien“ den Weg nach „Elysium“ – der zukünftigen Bestimmung des Menschen – eröffnet:

Er führe uns nicht rückwärts in unsre Kindheit, um uns mit den kostbaren Erwerbungen des Verstandes eine Ruhe erkaufen zu lassen, die nicht länger dauern kann als der Schlaf unsrer Geisteskräfte; sondern führe uns vorwärts zu unsre Mündigkeit, um uns die höhere Harmonie zu empfinden zu geben, die den Kämpfer belohnet, die den Überwinder beglückt. (SW V, 750)

Eine Rückkehr aus der Kultur in den Stand der ursprünglichen Natur kann es nicht geben; womit der Blick auf die Bestimmung des Verhältnisses der Leitbegriffe „naiv“ und „sentimentalisch“ zu richten ist. Es fällt auf, dass einerseits das Naive als Gegenstand des sentimentalischen Interesses eingeführt wird, und dass andererseits dieser Bezug des Nicht-Naiven selbst in die Bestimmung des Naiven eingeht. „Naiv“ ist damit ein perspektivischer Begriff, der seinen Gegenbegriff, das „Sentimentalische“, voraussetzt, insofern die Sache selbst erst in der Begegnung mit seinem Gegensatz und dem Sieg über ihn entsteht (vgl. Szondi 1974.II, 166f.). Wenngleich sich Schiller am allgemeinen Sprachgebrauch orientiert, so fällt eine typische Verwendungsart auf; die den Gegensatz naiv-sentimentalisch nicht antithetisch festhält, sondern dialektisch zu überwinden versucht (vgl. ebd., 171)¹⁷⁸:

Für den wissenschaftlich prüfenden Leser bemerke ich, daß beide Empfindungsweisen, in ihrem höchsten Begriff gedacht, sich wie die erste und dritte Kategorie zu einander verhalten, indem die letztere immer dadurch entsteht, daß man die erstere mit ihrem geraden Gegenteil verbindet. Das Gegenteil der naiven Empfindung ist nämlich der reflektierende Verstand, und die sentimentalische Stimmung ist das Resultat des Bestrebens, *auch unter den Bedingungen der Reflexion* die naive Empfindung, dem Inhalt nach, wiederherzustellen. Dies würde durch das erfüllte Ideal geschehen, in welchem die Kunst der Natur wieder begegnet. Geht man jene drei Begriffe nach den Kategorien durch, so wird man die *Natur* und die ihr entsprechende naive Stimmung immer in der ersten, die *Kunst* als Aufhebung der Natur durch den frei wirkenden Verstand immer in der zweiten, endlich das *Ideal*, in welchem die vollendete Kunst zur Natur zurückkehrt, in der dritten Kategorie antreffen. (SW V, 752)

In diesem Schema (naiv – reflektierender Verstand – sentimentalisch) tritt als die Antithese zum Naiven der reflektierende Verstand auf, während das Sentimentalische die Wiederherstellung der „naiven Empfindung [...] *unter den Bedingungen der Reflexion*“ (die Synthese) ist. Die philosophische beziehungsweise geschichtsphilosophische Pointe des Essays *Über naive und sentimentalische Dichtung* liegt in diesem Konzept.

Schiller unterscheidet (und das ist wesentlich!) zwischen dem natürlichen Menschen und seiner endlichen Vollkommenheit, und der Bestimmung des Menschen in seiner Kultur (dem Telos von Schillers Geschichtsphilosophie) als Annäherung zu einer unendlichen Größe:

Dieser Weg, [...] ist übrigens derselbe, den der Mensch überhaupt sowohl im einzelnen als im ganzen einschlagen muß. Die Natur macht ihn mit sich eins, die Kunst trennt und entzweiet ihn, durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück. Weil aber das Ideal ein Unendliches ist, das er niemals erreicht, so kann der kultivierte Mensch in *seiner* Art niemals

¹⁷⁸ Es verbirgt sich bei Schiller, nach Szondi, bereits jene Begriffsdialektik, die der später entwickelten Logik Hegels Genüge tut (ebd., 175).

vollkommen werden, wie doch der natürliche Mensch es in der seinigen zu werden vermag. Er müßte also dem letztern an Vollkommenheit unendlich nachstehen, wenn bloß auf das Verhältnis, in welchem beide zu ihrer Art und zu ihrem Maximum stehen, geachtet wird. Vergleicht man hingegen die Arten selbst miteinander, so zeigt sich, daß das Ziel, zu welchem der Mensch nach Kultur *strebt*, demjenigen, welches er durch Natur *erreicht*, unendlich vorzuziehen ist. Der eine erhält also seinen Wert durch absolute Erreichung einer endlichen, der andre erlangt ihn durch Annäherung zu einer unendlichen Größe. Weil aber nur der letztere *Grade* und einen *Fortschritt* hat, so ist der relative Wert des Menschen, der in der Kultur begriffen ist, im ganzen genommen niemals bestimmbar [...]. Insofern aber das letzte Ziel der Menschheit nicht anders als durch jene Fortschreitung zu erreichen ist und der letztere nicht anders fortschreiten kann, als indem er sich kultiviert und folglich in den erstern übergeht, so ist keine Frage, welchem von beiden in Rücksicht auf jenes letzte Ziel der Vorrang gebühre. (ebd., 718)

Wenn der natürliche Mensch seinen Wert durch absolute Erreichung einer endlichen Größe besiegelt, so erlangt der sich kultivierende Mensch seinen nur durch Annäherung an eine unendliche Größe; die jedoch alleine *Grade* und einen *Fortschritt* hat. – Damit eröffnet sich eine Dimension im geschichtlichen Denken, mit dem der *Fortschritt* als geschichtliche Erkenntniskategorie sich nicht nur auf den Gesamtverlauf der Geschichte bezieht, sondern vielmehr zugleich „die zeitliche Struktur des Menschen als eines geschichtlich stets sich überholenden Wesens“ (vgl. Koselleck 1975, 390) bezeichnet. So wird *Fortschritt* im Zeichen der Perfektibilität eine metahistorische Kategorie.

Dem Naturbegriff kommt dabei in Schillers Geschichtsphilosophie eine eminente Bedeutung zu, indem er auf die Quellen der modernen Natursehnsucht zielt und damit eine moralphilosophische Dimension sichtbar macht:

Solange wir bloße Naturkinder waren, waren wir glücklich und vollkommen; wir sind frei geworden und haben beides verloren. Daraus entspringt eine doppelte und sehr ungleiche Sehnsucht nach der Natur; eine Sehnsucht nach ihrer *Glückseligkeit*, eine Sehnsucht nach ihrer *Vollkommenheit*. Den Verlust der ersten beklagt nur der sinnliche Mensch; um den Verlust der andern kann nur der moralische trauern. (SW V, 707f.)

Hier liegt der Ansatzpunkt von Schillers Kritik an der aufgeklärten Kultur und Gesellschaft, mit dem sich ein neuer Vernunftbegriff geltend macht; und damit die Idee der Sittlichkeit einen neuen Gehalt bekommt. Ausdrücklich erteilt Schiller in diesem Kontext auch Rousseau eine entschiedene Absage. Schillers Kritik an Rousseau entzündet sich an der dritten Kategorie, jenem rousseauistischen Sehnsuchtsbild einer Totalität, das ein „Maßverhältnis zwischen den Kräften und den Bedürfnissen des Menschen“ (Liepe 1927, 77) ist, das jedoch durch die kulturelle Entwicklung gefährdet beziehungsweise gar zerstört wird. Von diesem Totalitätsideal aus, dem jeder Zug nach Fülle und Universalität/der faustische Drang nach Ausweitung der Erkenntnis und des Genusses zugleich, völlig fremd ist, kann ein Vorwärtstreiben der Entwicklung nicht erwartet werden. Rousseaus Misstrauen gegenüber der Perfektibilität als die Quelle aller Übel in der Kultur, ist hier deutlich zu spüren (vgl. ebd., 70).

Schillers Begriff von Totalität hingegen bekommt einen wesentlich positiveren Gehalt, mit dem das Ideal der urzuständlichen Totalität endgültig hinter sich gelassen und die

willentliche Bestimmtheit des menschlichen Wesens im Sinne einer aktiven, bis hin zur heroischen Weltbewältigung aufgenommen wird. Im seelischen Schicksalsweg des Julius der *Philosophischen Briefe* und auch in dem der Johanna der *Jungfrau von Orleans* wird diese Problematik im eigenen individuellen Erleben durchschritten, das die Spannung von Natur und Freiheit in einer höheren Einheit aufzulösen versucht. Die Erlebnisstruktur, die Schiller dabei offen legt, ist dem rousseauistischen „Glück“ des „spannungslosen Bei-sich-seins“ (ebd., 69) geradezu entgegengesetzt. Die äußere Szenerie steht in beiden Fällen symbolhaft für eine innere Entwicklung, mit der eine Synthese im Sinne einer Ineinsbildung von Natur und Kultur angestrebt wird, und die Idee vom dritten Zustand zu einer unendlichen Aufgabe macht.

Schillers Geschichtsphilosophie ist so „der Versuch einer Rettung“ (vgl. Riedel 1989, 69). Mit ihr wird die durch die Kultur verdrängte ursprüngliche Natur, nun im aufgegebenen Ideal einer künftigen Totalität als „geistreiche Harmonie“/als bewusst zu verwirklichende Einheit mit sich selbst, zu retten versucht. Bei diesem Totalitätsideal konnte Schiller auf früh gewonnene Einsichten zurückgreifen, wobei es um ein altes Thema, nämlich um den „Zusammenhang der tierischen Natur mit seiner geistigen“ geht. – Doch zugleich zeigt sich ein weiteres bemerkenswertes und durchaus wesentliches Argument in Schillers Geschichtsphilosophie, das ebenso auf frühgewonnene Einsichten beruht. Denn das moderne „Wohlgefallen an der Natur“ wird ausdrücklich als ein „moralisches“ (SW V, 695) begriffen, womit Schiller auf den Ursprung dieses Wohlgefallens, auf die moralische Quelle der modernen Natursehnsucht, d.h. auf der allen Menschen gemeinsamen „*Anlage* zum Sittlichen“ (ebd., 696) zielt. Diese moralphilosophische Prämisse ist für Schiller der Garant für eine gelingende ästhetische, auf eine die Sinnlichkeit des Menschen betreffende Erziehung. Wir finden hier eine Moralphilosophie wieder, die bereits der junge Schiller kennen lernte, und die den Ursprung der Sittlichkeit fest in der Sinnlichkeit selbst verankert hat.

4. Fazit

Die vorliegende Studie ist ein Versuch, sich der Jugendphilosophie Schillers aus der Perspektive der Natur zu nähern. Dabei wird ein Begriff von Natur sichtbar, der neben der Differenzierung des naturwissenschaftlichen Wissens die Ganzheit der Natur, die Natur als Totalität zu erfassen versucht. Hierin eingelassen ist das Thema der Natur des Menschen, das sowohl eine anthropologische als auch eine geschichts- und moralphilosophische Dimension erhält.

Dem liegt eine neue Sprache der Natur zugrunde, die gegen eine bloß mechanische Erklärung der Natur, gegen ein mechanisches Weltbild gerichtet ist. Die Natur wird in ihrer *Zweckmäßigkeit* betrachtet. Die Dinge als Naturzweck sind demnach natürliche Organismen beziehungsweise organisierte Wesen, deren Teile in einer wechselseitigen Ursache-Wirkungs-Beziehung zu einem Ganzen miteinander verbunden sind.

Dieses Weltbild ist für das philosophische Denken Schillers konstitutiv. Vorliegende Studie zeigt, wie fest es in der Anthropologie und Geschichtsphilosophie des jungen Schiller verankert ist. Bislang fand jedoch diese organische Interpretation der Natur in ihrer konstitutiven Rolle für das Menschen- und Weltbild des jungen Schiller kaum Beachtung, was auch zu einer empfindlichen Überbewertung von Platners *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* aus dem Jahre 1772 führte. Diese Schrift, mit der Platner den einschneidenden wissenschaftsgeschichtlichen Paradigmenwechsel vom vorherrschenden mechanischen zu einem vitalistischen Denkmodell nicht vollzogen hat, versperrt geradezu den Blick auf jene Naturauffassung, die die Vorgänge des Lebendigen in den Mittelpunkt rückt und lebendig dynamische Kräfte in der Natur selbst annimmt. Dieser geistesgeschichtliche Hintergrund ist für das Verständnis von Schillers philosophischem Denken unerlässlich. Der Organismusgedanke dominiert dieses Denken. Schritt für Schritt werden einige seiner Aspekte beleuchtet.

Mit dem untrennbaren Zusammenhang zwischen dem menschlichen Körper und dem menschlichen Geist richtet Schiller frühzeitig den Blick auf die Natur des Menschen, wobei er in aristotelischer Rede den Naturbegriff im Sinne von Wesen oder eigentliche Beschaffenheit einer Sache verwendet. Schiller will damit vor allem den moralischen Status der menschlichen Natur rechtfertigen, wobei er der sinnlichen und physischen Natur ausdrücklich eine Stimme gibt. Natur wird hier als Entität begriffen, die neben der kausalen auch eine normative Bestimmung hat. Der Mensch folgt seiner progressiven Natur, die Ausdruck seines Wesens ist.

Ausführlich wird diese Naturauffassung in der vorliegenden Studie anhand von Schillers Lösungsversuchen zum Leib-Seele-Problem thematisiert, mit denen der wissenschaftliche Blick auf das Phänomen der Selbstreproduktion organischer Wesen gerichtet ist. Schon lange vor seiner intensiven Kant-Lektüre lernt Schiller so ein für die

Geschichte des modernen Denkens höchst folgenreiches Naturverständnis kennen, das auch in seinem philosophischen Denken und dem literarischen Werk der 1790er Jahre fest verankert ist. Die Rekonstruktion der Jugendphilosophie eröffnet den Blick für eine erstaunliche Kontinuität in den Grundstrukturen, die sich in jenem Problemkomplex, an dem sich die Anthropologie und Geschichtsphilosophie des jungen Schiller konstituiert bis hin zur reifen Kulturphilosophie der 1790er Jahre wiederfinden lassen.

Der Bezugspunkt für Schillers Wirkungsästhetik und Handlungstheorie scheint jedoch ab der im März 1791 einsetzenden systematischen Kant-Lektüre, die kantische Philosophie zu sein. Eines der ersten Dokumente der kritischen Auseinandersetzung Schillers mit Kants Philosophie ist *Kallias oder über die Schönheit*, wo Schiller seinem Freund Körner innerhalb von sechs Briefen seine Gedanken über die Schönheit offeriert. Ausgangspunkt dieser Briefe ist Kants Unmöglichkeitserklärung hinsichtlich eines objektiven Prinzips des Schönen (KU, § 34), welches Schiller glaubt gefunden zu haben. Hatte Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* die ästhetische Freiheit als subjektive Betrachtung beleuchtet, so fügt Schiller in seinen Briefen an Körner Überlegungen zur objektiven Beschaffenheit des Schönen hinzu. Zwar greift Schiller auf kantische Terminologie zurück, doch zugleich werden auch Elemente seiner Jugendphilosophie (die mit platonischen Elementen verbunden ist) deutlich sichtbar; die als Wahrnehmungstheorie sich dem Subjekt-Objekt-Problem zentral widmet. Analog der gnoseologischen Reflexionen des Julius der *Philosophischen Briefe*, versucht Schiller in *Kallias oder über die Schönheit* die Einheit von Subjekt und Objekt nicht nur von der subjektiven, sondern auch von der objektiven Seite zu schaffen. Dabei wird nach dem Naturgrund ästhetischer Reflexionen gefragt. Die Dinge stellen sich uns in ihrer Wesenseigentümlichkeit dar. Prinzipiell führt Schillers Weg von der Freiheit der Betrachtung zur Freiheit der Erscheinung, wobei nach einem objektiven Grund der Vorstellung der Freiheit in der Erscheinung gesucht wird. Denn der Gegenstand selbst muss uns, nach Schiller, durch seine objektive Beschaffenheit förmlich dazu nötigen, das „Nichtvonaußenbestimmtsein“ (SW V, 402) an ihm mit Notwendigkeit zu bemerken. Die *Kallias*-Briefe bleiben unvollendet, jedoch wird ihr Thema in *Über Anmut und Würde* unter anthropologischer Prämisse weitergeführt.

In seinen *Ästhetischen Briefen* beruft sich Schiller explizit auf „Kantische Grundsätze“ (ebd., 570). Inwieweit hier bewusst eine Strategie gewählt wird, um die eigenen Ausführungen unter Verwendung der kantischen Terminologie auf die Höhe der zeitgenössischen Diskussion zu bringen und in dieser Diskussion die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken¹⁷⁹, soll an dieser Stelle nicht von vorrangigem Interesse sein. Gravierende Unterschiede der Positionen von Kant und Schiller sind jedoch nicht zu übersehen. Unter diesem Blickwinkel darf zugleich nicht unbeachtet bleiben, dass Schiller im Unterschied zu den großen Ästhetikern seiner Zeit, die Fragen, die sich von der Kunst aus gestellt haben,

¹⁷⁹ Vgl. hierzu: L. Meier (2011), 51.

zentral im Blick hatte und schon von daher den Rahmen der „Kantischen Grundsätze“ überschreitet. Schiller zielt vorrangig aus praktischem Interesse auf eine produktive kunstbezogene Theorie, auf eine produktive Ästhetik, die als umfassende Kulturphilosophie konzipiert ist. Dabei geht es sowohl um Fragen der Kunstproduktion und der Kunstrezeption als auch um die Verortung des Ästhetischen im gesellschaftlichen Kontext schlechthin. Die Komplexität der Handlungsfähigkeit wird vor diesem Hintergrund unter wirkungspoetischem Gesichtspunkt und unter Einbeziehung moralphilosophischer und ästhetischer Überlegungen zum individuellen Handlungsprozess im gesellschaftlichen Kontext ausgelotet.

Zentral stellt sich hier – wie bereits in den Jugendschriften! – die Frage, wie der Mensch vom Naturwesen zum Kulturwesen werden kann. Die geschichtliche Genese der Kultur wird wie im *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* auch in den *Ästhetischen Briefen* als historische Anthropologie, als evolutionistische Kulturanthropologie konzipiert und am dynamisch-genetischen Naturbegriff der schottischen Moralphilosophen angeknüpft; womit den historischen Prozessen nachgegangen und die allmähliche Entwicklung des sozialen Lebens aus dem in ihm wirkenden Kräften zu erklären versucht wird. Der Kerngedanke des ästhetischen Erziehungsprogramms wird in den Briefen achtzehn bis dreiundzwanzig formuliert, die in komplexer Weise vom Wesen der ästhetischen Freiheit handeln, wobei deren integrative Leistung innerhalb der menschlichen Entwicklungsgeschichte (vom physischen über den ästhetisch gestimmten zum moralischen Menschen) aufgezeigt wird. Die hier herbeizuführende ästhetische Disposition, die als eine evolutionäre Errungenschaft des Menschen herausgearbeitet wird und ein ästhetisch anthropologisches Grundvermögen bezeichnet, ist auf einen komplexen Sozialisierungsprozess aus. Stärker kann die Besonderheit und auch die Bedeutung der ästhetischen Disposition für die menschliche Kultur kaum hervorgehoben werden, womit sich eine Perspektive eröffnet, heutige intensive Debatten um die Frage nach dem Schönen und der Kunst mit Blick auf Schillers evolutionistische Kulturanthropologie zu erörtern und zu bereichern.

Die Natur verliert im Übergang zur Kultur keineswegs an Bedeutung. Die Natur wird *nicht* verlassen. Der verabsolutierten Verstandeskultur der Aufklärung setzt Schiller das bereits in den Jugendschriften vertretene Modell vom ganzen Menschen gegenüber¹⁸⁰, mit dem zur moralischen Bestimmung des Menschen die Ausbildung der Sinnlichkeit und die Veredlung der Triebe unbedingt gefordert ist: „Ausbildung des Empfindungsvermögens ist also das dringendere Bedürfnis der Zeit“ (SW V, 592). Dieser Forderung liegt ein

¹⁸⁰ Das anthropologische Herzstück der *Ästhetischen Briefe* bilden die Briefe zehn bis sechzehn, wo aus der Doppelnatur des Menschen der Vernunftbegriff der Schönheit hergeleitet wird. Die Schönheit wird als notwendige Bedingung der Menschheit eingeführt. Sie entspricht der Natur des Menschen. Sie ist weder material noch geistig, weder objektiv noch subjektiv; sondern sie ist jeweils beides zugleich. Im „reinen Vernunftbegriff der Schönheit“ werden die beiden Daseinsweisen des Menschseins (der Stofftrieb und der Formtrieb) durch den Spieltrieb zusammengeführt.

Handlungsverständnis zugrunde, das ausdrücklich auch die Begehrungsvermögen des Subjekts als maßgebliche Faktoren des sittlichen Handelns berücksichtigt.

Die Jugendschriften Schillers, die die vorliegende Studie zentral thematisiert, legen den Blick für ein Denkmodell frei, das Schiller in seinen grundlegenden Strukturen niemals verlässt. Unter der Formel „Bestimmung des Menschen“ fragt bereits der Medizinstudent der Stuttgarter Hohen Karlsschule in beiden seiner medizinisch-philosophischen Akademiedissertationen nach dem Ort des Menschen in der Welt, wobei er sich sowohl auf das Individuum als auch auf die Menschheit bezieht: Bestimmung des Menschen verstanden als Erkennen der individuellen Menschlichkeit, die zugleich die individuellen Möglichkeiten als Teil von einem harmonischen Ganzen meint. Neben der Individualität wird zugleich die Idealität, das Streben zu Höherem, das unendliche Streben des Menschen nach Vollkommenheit (d.h. das Streben nach Gottähnlichkeit) thematisiert. Frühzeitig wird hierbei die *Selbstausbildung* zum eigentlichen Wesen des Menschseins erklärt. Die Verknüpfung unseres eigenen Ichs zur Welt und ihrer nur denkbaren Mannigfaltigkeit wird dabei vorausgesetzt und in diesem Kontext ausdrücklich eine Rehabilitierung der Körperlichkeit verlangt. Hier wird ein Begriff von Spontaneität sichtbar, der sich deutlich von Kant – für den Spontaneität ein rein intelligibles Vermögen ist – unterscheidet. Schiller versteht unter ihr vielmehr einen Trieb als Ausdruck der physisch-psychischen Doppelnatur des Menschen, der Körper und Geist miteinander verbindet. Das Problem der Vermittlung und Mitteilung ist hier zentral eingelassen.

Mit gutem Recht kann von einem Fortbestehen eines anthropologischen Selbstverständnisses in Schillers reifen Kulturphilosophie und der „klassischen“ Ästhetik gesprochen werden, das sich nun mit einer Kritik und Revision des kantischen Kritizismus im Namen einer rehabilitierten Sinnlichkeit und damit einer versöhnten Totalität des Menschen verbindet. Daher ist es anzuraten, Schiller aus der allzu starken Ausrichtung auf Kant zu befreien (vgl. Robert 2011, 28), und stattdessen die ideengeschichtliche Kontinuität in Schillers philosophischem Denken über die Kant-Lektüre hinaus zu betonen. Keineswegs sollen dabei Aporien und Suchbewegungen geleugnet werden.

Zitierweisen

Schillers Schriften werden zitiert nach:

SW: Friedrich Schiller: Sämtliche Werke in 5 Bänden. Auf der Grundlage der Textedition von Herbert G. Göpfert hrsg. von Peter-André Alt, Albert Meier und Wolfgang Riedel, München 2004 (zitiert nach Band und Seite).

Die in der o.g. Werksausgabe nicht enthaltenen Briefe und Schriften werden zitiert nach:

NA: Schillers Werke. Nationalausgabe, begr. v. Julius Petersen, fortgeführt v. Lieselotte Blumenthal u. Benno v. Wiese, hrsg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller-Nationalmuseums Marbach v. Norbert Oellers, Weimar 1943 ff. (zitiert nach Band und Seite).

Darüber hinaus wird aus folgenden Werksausgaben (ebenfalls nach Band und Seite) zitiert:

Kants Schriften und Briefe:

AA: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.

Shaftesburys Schriften:

SE: Anthony Ashley-Cooper, Earl of Shaftesbury: Standard Edition. Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften in englischer Sprache mit paralleler deutscher Übersetzung. Hrsg., übersetzt und kommentiert von G. Hemmerich, W. Benda u.a., Abt. I-V. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981 ff.

Mendelssohns Schriften und Briefe:

JubA: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. In Gemeinschaft mit Fritz Bamberger u.a. begonnen von Ismar Elbogen u.a., fortgesetzt von Alexander Altmann in Gemeinschaft mit Heim Bar-Dayyan u.a. Bisher 13. Bde. (in 17), Berlin 1929-1932, Breslau 1938, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974 ff.

Literaturverzeichnis

I. Gesamtdarstellungen

- Alt, Peter-André (2004): Schiller. Leben-Werk-Zeit. Eine Biographie, 2 Bde., München (2., durchgesehene Auflage).
- Buchwald, Reinhard (1957): Schiller. 2 Bde., Wiesbaden (4. Aufl., zuerst 1937).
- Burschell, Friedrich (1958): Friedrich Schiller, Hamburg.
- Fischer, Kuno (1891): Schiller als Philosoph. In zwei Büchern, Heidelberg 1891.
- Koopmann, Helmut (1998): Schiller-Handbuch, Stuttgart.
- Minor, Jakob (1890): Schiller. Sein Leben und seine Werke, 2 Bde., Berlin.
- Safranski, Rüdiger (2008): Friedrich Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus, München.
- Weltrich, Richard (1899): Friedrich Schiller. Geschichte seines Lebens und Charakteristik seiner Werke. Erster Band, Stuttgart.
- Wiese, Benno von (1978): Friedrich Schiller, Stuttgart (4. Aufl.; 1. und 2. Aufl. 1959; 3., durchgesehene Aufl. 1963).
- Wilpert, Gero von (1958): Schiller-Chronik, Stuttgart.

II. Quellen

- Abbt, Thomas (1764): Zweifel über die Bestimmung des Menschen [Briefe die neueste Litteratur betreffend, Bd. XIX, 287. Brief]. In: Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften. Nach den Originaldrucken und Handschriften hrsg. von G.B. Mendelssohn, Bd. 5, Leipzig 1844, S. 288-301.
- Abel, Jacob Friedrich (1773): Schreiben an Herzog Carl Eugen von Württemberg über die Neugestaltung des Philosophieunterrichts auf der Solitude. Nebst einem „Entwurf zu einer Generalwissenschaft oder Philosophie des gesunden Verstandes zur Bildung des Geschmacks, des Herzens und der Vernunft“ (13. Dec. 1773). In: Jacob Friedrich Abel, Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773-1782). Mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar und Bibliographie hrsg. von Wolfgang Riedel, Würzburg 1995, S. 15-23.
- (1776a): Theses philosophicae. In: Ebd., S. 26-34, Stellenkommentar und Übersetzung S. 462-472.
 - (1778): Philosophische Sätze über das höchste Gut. In: Ebd., S. 51-60.
 - (1779a): Moralische Sätze von den Quellen der Achtung und der Liebe. In: Ebd., S. 61-73.

- (1781): Theses philosophicae. In: Ebd., S. 95-104, Stellenkommentar und Übersetzung S. 507-515.
 - (1776b): Dissertatio de origine characteris animi. In: Ebd., S. 140-180, Stellenkommentar und Übersetzung S. 528-551.
 - (1779b): De phaenomenis sympathiae in corpore animali conspicuis dissertatio. In: Ebd., S. 237-289, Stellenkommentar und Übersetzung S. 576-611.
 - (1776c): Rede, über die Entstehung und die Kennzeichen grosser Geister. In: Ebd., S. 181-217.
 - (1777): Rede [Seelenstärke ist Herrschaft über sich selbst]. In: Ebd., S. 219-236.
 - (1786): Einleitung in die Seelenlehre, Stuttgart.
 - (1955): Rede über das Genie. Werden große Geister geboren oder erzogen und welches sind die Merkmale derselbigen? Hrsg. von Walter Müller-Seidel, Marbach.
- Aristoteles (1969): Nikomachische Ethik. Übers. und Nachwort von Franz Dirlmeier, Stuttgart.
- Blumenbach, Johann Friedrich (1789): Über den Bildungstrieb. Göttingen.
- Bonnet, Charles (1770/71): Analytischer Versuch über die Seelenkräfte, 2 Bde., Aus dem Französischen übersetzt und mit einigen Zusätzen vermehrt von Ch. G. Schütz, Leipzig.
- Bruno, Giordano (1984): Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Hrsg. von Jürgen Teller. Mit einem Essay „Brunos ewiger Augenblick“ von Jürgen Teller. Übers. von Paul Seliger und Ludwig Kuhlenbeck, Leipzig.
- Büchner, Ludwig (1855): Kraft und Stoff. Empirisch-naturwissenschaftliche Studien; in allgemein-verständlicher Darstellung, Frankfurt a. M.
- Carus, Friedrich August (1809): Ideen zur Geschichte der Menschheit. In: F.A. Carus, Nachgelassene Werke, Theil 6, hrsg. von Friedrich Hand, Leipzig.
- Cohn, Ferdinand (1886): Ueber Lebensfragen. Vortrag auf der 59. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Berlin vom 18. – 24. September 1886. In: Münchner medizinische Wochenschrift 33, S. 715-718.
- Creuz, Friedrich Carl Casimir von (1754): Versuch über die Seele, 2 Tle., Frankfurt und Leipzig.
- Descartes, René (1980): Ausgewählte Schriften. Hrsg. von Gerd Irritz. Aus dem Französischen und Lateinischen übers. von Arthur Buchenau (Werke) und Fritz Baumgart (Briefe), Leipzig.
- (1949): Briefe, 1629-1650, Hrsg., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Max Bense, Übersetzt von Fritz Baumgart, Köln/Krefeld.
- Diderot, Denis (1758): Reflexionen über Helvétius' Buch „Vom Geist“. In: Diderot, Philosophische Schriften, 2 Bde., Berlin 1961, Bd. 1, S. 475-487.
- Du Bois-Reymond, Emil (1872): Über die Grenzen der Naturerkenntnis. In der zweiten allgemeinen Sitzung der 45. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte zu

- Leipzig am 14. August 1872 gehaltener Vortrag. In: Emil Du Bois-Reymond, Vorträge über Philosophie und Gesellschaft. Hamburg 1974, S. 54-77.
- Feder, Johann Georg Heinrich [Anonym] (1772): Ernst Platner, Anthropologie für Ärzte und Weltweise (Rez.). In: Göttingische Anzeigen (June 4, 1772), S. 571-574.
- Ferguson, Adam (1772): Grundsätze der Moralphilosophie. Übersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von Christian Garve, Leipzig. In: Christian Garve, Gesammelte Werke, 15 Bde., hrsg. von Kurt Wölfel, Hildesheim/Zürich/New York 1985ff., Bd. XI (1986).
- (1986): Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Hrsg. und eingeleitet von Zwi Batscha und Hans Medick, Übers. von Hans Medick, Frankfurt a. M., S. 95-472.
- Garve, Christian (1772): Anmerkungen zu seiner Übersetzung v. A. Ferguson, Grundsätze zur Moralphilosophie, Leipzig. In: Christian Garve, Gesammelte Werke, 15 Bde., hrsg. von Kurt Wölfel, Hildesheim/Zürich/New York 1985 ff., Bd. XI, 1986, S. 285-420.
- (1974): Einige Gedanken über das Interessierende. In: Christian Garve, Popularphilosophische Schriften über literarische, aesthetische und gesellschaftliche Gegenstände (1792-1802), 2 Bde., Faksimile-Neudruck hrsg. von Kurt Wölfel, Stuttgart, Bd. 1, S. 161-347.
 - (1778): Bemerkungen über die Neigung zum Wunderbaren, und über den Zweck dieses Zuges in der menschlichen Natur. In: Deutsches Museum 1.1778, S. 517-528.
- Fichte, Johann Gottlieb (1976): Die Bestimmung des Menschen. Hrsg. von Werner Röhr, Leipzig.
- Gatterer, Johann Christoph (1765): Abriß der Universalhistorie, Göttingen.
- Haller, Albrecht von (1772): Anfangsgründe der Physiologie des menschlichen Körpers, Bd. 8, Leipzig.
- (1781): Grundriß der Physiologie für Vorlesungen. Nach der vierten lateinischen mit den Verbesserungen des Herrn Prof. Wrisberg in Göttingen, vermehrten Ausgabe aufs neue übersetzt, und mit Anmerkungen und dreifachem Verzeichnis versehen von K.F. Uden, 2 Tle., Berlin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971): Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, neu hrsg. von Hermann Glöckner, Bd. 12, Vorlesungen zur Ästhetik, Erster Band, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- (1982): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3 Bde., hrsg. von Gerd Irrlitz und Karin Gurst, Mit einem Essay „Hegel in der Geschichte der Philosophiegeschichtsschreibung“ von Gerd Irrlitz, Leipzig.
- Helmholtz, Hermann (1883): Über die Natur der menschlichen Sinnesempfindungen. In: H. Helmholtz, Wissenschaftliche Abhandlungen, Bd. 2, Leipzig.

- (1921): Die Tatsachen in der Wahrnehmung. In: H. Helmholtz, Schriften zur Erkenntnistheorie, Berlin.
- Helvétius, C. A. (1774): Vom Menschen, von seinen geistigen Fähigkeiten und von seiner Erziehung, 2 Bde., Breslau.
- Herder, Johann Gottfried (1777ff.): Sämtliche Werke, hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin.
- Hissmann, Michael (1777): Psychologische Versuche, ein Beytrag zur esoterischen Logik, Frankfurt/Leipzig.
- Herz, Marcus [Anonym] (1773): D. Ernst Platner, der Arzneykunst Professor in Leipzig, Anthropologie für Aerzte und Weltweise (Rez.). In: Allgemeine Deutsche Bibliothek, hrsg. von Friedrich Nikolai, Bd. 20, Berlin/Settin, S. 25-51.
- Hobbes, Thomas (1966): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, hrsg. von I. Fetscher, Neuwied/Berlin.
- Home, Heinrich (1783/84): Versuch über die Geschichte des Menschen, 2 Tle., Leipzig.
- Hoven, Friedrich Wilhelm von (1840): Biographie [...] Von ihm selbst geschrieben und wenige Tage vor seinem Tode noch beendigt, herausgegeben von einem seiner Freunde und Verehrer, Nürnberg.
- Humboldt, Wilhelm von (1966): Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung. In: Schillers Leben und Werk in Daten und Bildern, hrsg. von Bernhard Zeller, Frankfurt a. Main.
- (1970/71): Studienausgabe in drei Bänden, hrsg. von Kurt Müller-Vollmer, 2 Bde., Frankfurt a. Main.
- Hutcheson, Francis (1762): Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend in zwei Abhandlungen. I. Von Schönheit, Ordnung, Uebereinstimmung und Absicht. II. Von dem moralischen Guten und Uebel, Frankfurt und Leipzig.
- Kant, Immanuel (AA): Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.
- (1998): Kants Schriften, hrsg. von Wilhelm Weischedel, 6 Bde., Darmstadt (Sonderausgabe nach der Ausgabe 1983).
- Krüger, Johann Gottlob (1745): Grundriß eines neuen Lehrgebäudes der Artzneygelahrtheit, Halle.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1714): Monadologie, Hamburg.
- (1965): Philosophische Schriften, hrsg. und übersetzt von Hans Heinz Holz, Darmstadt.
- Locke, John (1968): Über den menschlichen Verstand, 2 Bde., Berlin.
- Mandeville, Bernard (1968): Die Bienenfabel oder private Laster, öffentliche Vorteile. Mit einer Einleitung von Walter Eugen, Frankfurt a. Main.
- Mendelssohn, Moses (1976): Gesammelte Schriften. Nach den Originaldrucken und Handschriften hrsg. von Georg Benjamin Mendelssohn, 7 Bde. (in 8), Leipzig 1843-1845 (Ndr. Hildesheim).

- (JubA): Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe. In Gemeinschaft mit Fritz Bamberger u.a. begonnen von Ismar Elbogen u.a., fortgesetzt von Alexander Altmann in Gemeinschaft mit Heim Bar-Dayana u.a., bisher 13. Bde. (in 17), Berlin 1929-1932, Breslau 1938, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974 ff.
 - Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, mit einem Nachwort hrsg. von D. Bourel und einer Einleitung versehen von N. Rotenstreich, Hamburg 1979 (Philosophische Bibliothek 317).
- Oetinger, Friedrich Christoph (1777): Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia, 2 Tle., hrsg. von R. Breymeyer u. F. Häussermann, Berlin/New York.
- Oetinger, Johann Friederich (1776): Vertheidigung der im Schwäbischen Magazin 1776. p. 447-453 bestrittenen Meinung, daß die Seele ein Mittelding zwischen dem Zusammengesetzten und Einfachen sei, von M. Johann Friederich Oetinger, welcher zugleich seines Vatters Ideen in ein helleres Licht setzt, und sie von aller Unwahrscheinlichkeit vindicirt. In: Schwäbisches Magazin von gelehrten Sachen, 10. Stück, S. 710-715.
- Platner, Ernst (1772): Anthropologie für Aerzte und Weltweise, Erster Theil (mehr nicht erschienen), Leipzig.
- (1770/71): Briefe eines Arztes an seinen Freund über den menschlichen Körper, 2 Bde., Leipzig.
- Platon (1998): , Sämtliche Dialoge. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider hrsg. und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. 7 Bde., Hamburg.
- Pope, Alexander (1964): An Essay on Man. Ed. by M. Mack, 3. Aufl., London-New Haven (The Twickenham Edition of the Poems of Alexander Pope, Bd. III/1).
- Reid, Thomas (1782): Untersuchung über den menschlichen Geist nach den Grundsätzen des gemeinen Menschenverstandes. Aus dem Englischen nach der dritten Auflage übersetzt, Leipzig.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978): Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755, hrsg. und übersetzt von K. Weigand, Hamburg.
- (1984): Der Gesellschaftsvertrag. Aus dem Französischen übers. von H. Denhardt u. W. Bahner, Leipzig.
- Schlözer, August Ludwig (1772/73): Vorstellungen seiner Universal-Historie. Mit Beilagen. Hrsg., eingeleitet und kommentiert von Horst Walter Blanke, Hagen 1990.
- Schwäbisches Magazin von gelehrten Sachen (1775-1780): 12 Bde., hrsg. von B. Haug, Stuttgart.
- Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper, Earl of (SE): Standard Edition. Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften in englischer Sprache mit paralleler

- deutscher Übersetzung. Hrsg., übersetzt und kommentiert von G. Hemmerich, W. Benda u.a. Abt. I-V. Stuttgart- Bad Cannstatt 1981ff.
- Spalding, Johann Joachim (1768): Die Bestimmung des Menschen, Von neuem verbesserte und vermehrte [10.] Auflage mit einigen Zugaben, Leipzig.
- Sulzer, Johann Georg (1778): Kurzer Begriff aller Wissenschaften und anderer Theile der Gelehrsamkeit, worin jeder nach seinem Inhalt, Nutzen und Vollkommenheit kürzlich beschrieben wird, Frankfurt a. Main (5. Aufl.).
- (1751/52): Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen. In: Johann George Sulzer, Vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt, Leipzig 1773/81, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1773-81, 2 Teile in 1 Band, Hildesheim/New York 1974, S. 1-98.
 - (1763): Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens zu empfinden, befindet. In: Ebd., S. 225-243.
 - (1769): Psychologische Betrachtungen über den sittlichen Menschen. In: Ebd., S. 282-306.
 - (1792): Allgemeine Theorie der schönen Künste, 2., unveränderter Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1792, Hildesheim 1994.
- Tetens, Johann Nicolaus (1777): Versuch über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 2 Bde., Leipzig.
- Unzer, Johann August (1771a): Erste Gründe einer Physiologie der eigentlichen thierischen Natur thierischer Körper, Leipzig.
- (1771b): Rezension des 1. Bandes der Platnerschen Briefe eines Arztes an seinen Freund, über den menschlichen Körper (1771). In: Allgemeine Deutsche Bibliothek, hrsg. von Friedrich Nikolai, Bd. 14, Berlin/Settin, S. 81-90.
 - (1768): Grundriß eines Lehrgebäudes von der Sinnlichkeit der thierischen Körper, Lüneburg u. Rinteln.
 - (1750): Philosophische Betrachtungen des menschlichen Körpers überhaupt, Halle.
- Vogt, Carl (1855): Köhlerglauben und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen, Gießen.
- (1854): Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände, Gießen (2., verm. u. verb. Aufl.).
 - (1852): Bilder aus dem Thierleben, Frankfurt a. Main.
- Walch, Johann Georg (1968): Philosophisches Lexikon, Mit einer kurzen kritischen Geschichte der Philosophie von Justus Christian Hennings, Bd. II, Hildesheim (1. Reprogr. Nachdruck der 4. Auflage, Leipzig 1775; 1. Aufl. 1726).
- Wagner, Rudolf (1854): Menschenschöpfung und Seelensubstanz, Göttingen.

- Wezel, Johann Karl (1971): Versuch über die Kenntniß des Menschen, 2 Bde., Leipzig 1784/85, Nachdruck Frankfurt a. Main.
- Wundt, Wilhelm (1914): Die Psychologie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. In: Reden und Aufsätze, Leipzig (2. Aufl.), S. 163-231.
- (1863): Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele, 2 Bde., Leipzig (Reprint Berlin 1988).
 - (1894): Über psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus. Philosophische Studien, 9, S. 1-124.
 - (1897): Grundriß der Psychologie, Leipzig (2. Aufl.).
- Zedler, Johann Heinrich (1732-50, 1751-54): Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaft und Künste, welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden [...], 64 Bde. u. 4 Supplement-Bde., Halle u. Leipzig.

III. Forschung

- Acham, Karl (1974): Analytische Geschichtsphilosophie. Eine kritische Einführung, Freiburg/München.
- Albert, Hans (1977): Individuelles Handeln und soziale Steuerung. Die ökonomische Tradition und ihr Erkenntnisprogramm. In: Hans Lenk (Hg.), Handlungstheorien interdisziplinär IV, Sozialwissenschaftliche Handlungstheorien und spezielle systemwissenschaftliche Ansätze, München, S. 177-225.
- Albrecht, Michael (1994): Überlegungen zu einer Entwicklungsgeschichte der Ethik Mendelssohns. In: Michael Albrecht, Eva J. Engel und Norbert Hinske (Hg.), Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, Tübingen, S. 43-60.
- Arndt, Andreas (2009): Leben. In: Birgit Sandkaulen, Volker Gerhardt, Walter Jaeschke (Hg.), Gestalten des Bewußtseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels, Hamburg, S. 95-101.
- Bachmann-Medick, Doris (1989): Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts, Stuttgart.
- Bar, Ludwig von (2007): Die Philosophie Shaftesburys im Gefüge der mundanen Vernunft der frühen Neuzeit, Würzburg.
- Barkhoff, Jürgen/Sagarra, Edda [Hg.] (1992): Anthropologie und Literatur um 1800, München.
- Batscha, Zwi/Medick, Hans (1986): Einleitung. In: Adam Ferguson, Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, herausgegeben und eingeleitet von Zwi Batsch und Hans Medick, Frankfurt a. Main, S. 7-91.

- Baurmann, Michael (1997): Universalisierung und Partikularisierung der Moral – Ein individualistisches Erklärungsmodell. In: Rainer Hegselmann und Hartmut Kliemt (Hg.), Moral und Interesse. Zur interdisziplinären Erneuerung der Moralphilosophie, München, S. 65-110.
- Baurmann, Michael/Kliemt, Hartmut [Hg.] (1987): Glück und Moral. Arbeitstexte für den Unterricht, Stuttgart.
- Bayertz, Kurt/Gerhard, Myriam/Jaeschke, Walter [Hg.] (2007): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, Bd. 1, Der Materialismus-Streit, Hamburg.
- Bd. 2, Der Ignorabilismus-Streit, Hamburg.
 - Bd. 3, Der Darwinismus-Streit, Hamburg.
- Beckermann, Ansgar (2008): Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung in die Philosophie des Geistes, Paderborn.
- Beetz, Manfred/Garber, Jörn/Thoma, Heinz (2007): Vorwort. In: Manfred Beetz, Jörn Garber, Heinz Thoma (Hg.), Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert, Göttingen, S. 9-11.
- Behm, Britta L. (2002): Moses Mendelssohn und die Transformation der jüdischen Erziehung in Berlin: eine bildungsgeschichtliche Analyse der jüdischen Aufklärung im 18. Jahrhundert, Münster/New York/München.
- Benesch, Hellmuth (2004): Die Lösung des Leib-Seele-Problems durch Aristoteles. Von der Triplizität zur Psychokybernetik, Wackernheim.
- (1954/55): Friedrich Schillers Dissertationen zum psychophysischen Grundproblem. In: Wiss. Zeitschrift der Friedrich Schiller Universität Jena, 4. Jahrgang, Mathematisch naturwissenschaftliche Reihe, H. 1, S. 107-113.
- Benner, Dietrich (2010): Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns, 6., überarbeitete Aufl., Weinheim/München.
- (1995): Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie. Eine problemgeschichtliche Studie zum Begründungszusammenhang neuzeitlicher Bildungsreform, 2., korrigierte Aufl., Weinheim/München.
- Benner, Dietrich/Kemper, Herwart (2009): Theorie und Geschichte der Reformpädagogik, Teil 1: Die pädagogische Bewegung von der Aufklärung bis zum Neuhumanismus, 3. durchgesehene Aufl., Weinheim/Basel.
- Benner, Dietrich/Brüggen, Friedhelm (1996): Das Konzept der Perfektibilität bei J.J. Rousseau. Ein Versuch, Rousseaus Programm einer theoretischen und praktischen Urteilsbildung problemgeschichtlich und systematisch zu lesen. In: O. Hansmann (Hg.), Seminar. Der pädagogische Rousseau, Bd. II: Kommentare, Interpretationen, Wirkungsgeschichte. Weinheim.

- Benz, Trude (1932): Die Anthropologie in der Geschichtsschreibung des achtzehnten Jahrhunderts (An Hand einer Auswahl), Bonn.
- Bergengruen, Maximilian/Borgards, Roland/Lehmann, Johannes Friedrich (2001): Einleitung. In: Maximilian Bergengruen, Roland Borgards und Johannes Friedrich Lehmann (Hg.), Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800, Würzburg, S. 7-14.
- Berghahn, Hans (1986): Schillers Ansichten eines Idealisten, Frankfurt a. Main.
- Bieri, Peter [Hg.] (1993): Analytische Philosophie des Geistes, 2., verbesserte Aufl., Bodenheim.
- Blanke, Horst Walter (1996): Aufklärungshistorie und Historismus: Bruch *und* Kontinuität. In: Otto Gerhard Oexle, Jörn Rüsen (Hg.), Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme, Köln/Weimar/Wien, S. 69-97.
- (1990): Einleitung. In: Ludwig August Schlözer, Vorstellung seiner Universalhistorie (1772/73). Mit Beilagen. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Horst Walter Blanke, Hagen, S. 9-26.
- Bloch, Ernst (1951): Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Berlin.
- Blumenberg, Hans (1966): Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. Main.
- (1960): Paradigma zu einer Metaphorologie. In: Archiv für Begriffsgeschichte 6, S. 7-142.
 - (1997): Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma zu einer Daseinsmetapher, Frankfurt a. Main.
 - Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, Mainz [u.a.] 1969 (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse/ Akademie der Wissenschaften und der Literatur; 1969/11).
- Boas, George/Lovejoy, Arthur O. (1935): Primitivism and Related Ideas in Antiquity, Baltimore.
- Bodamer, Joachim (1952): Über eine psychiatrische Beobachtung des jungen Friedrich Schiller. In: Deutsche Medizinische Wochenschrift, 77. Jg., Stuttgart, S. 754-756.
- Bonsiepen, Wolfgang (1997): Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie, Frankfurt a. Main.
- Borsche, Tilman (1990): Wilhelm von Humboldt, Beck'sche Reihe Große Denker, München.
- Brandt, Reinhard (1994): Ausgewählte Probleme der Kantischen Anthropologie. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.), Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert, DFG-Symposion 1992, Stuttgart/Weimar, S. 14-32.
- (2007): Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg.
- Braungart, Georg/Greiner, Bernhard [Hg.] (2005): Schillers Natur. Leben, Denken und literarisches Schaffen, Hamburg.

- Brüntrup, Godehard (1996): Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Buhr, Manfred [Hg.] (1988): Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert, Leipzig.
- Bunge, Mario (1984): Das Leib-Seele-Problem. Ein psychobiologischer Versuch, Aus dem Amerikanischen von Herbert Sprengler, Tübingen.
- Broad, Charles Dunbar (1925): The Mind and Its Place in Nature, London.
- Carrier, Martin/Mittelstraß, Jürgen (1989): Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie, Berlin/New York.
- Cassirer, Ernst (1957): Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932), Stuttgart.
- (1973): Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen (3. Aufl.).
- Ciafardone, Raffaele (1990): Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung, Deutsche Bearbeitung von Norbert Hinke und Rainer Specht, Stuttgart.
- Cramm, Wolf-Jürgen/Keil, Geert (2008): Einleitung. In: Wolf-Jürgen Cramm und Geert Keil (Hg.), Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen, Weilerswist, S. 7-18.
- Dierse, Ulrich (1986/87): „Der Newton der Geschichte“. In: Archiv für Begriffsgeschichte 30, S. 158-182.
- Eckardt, Georg (2010): Kernprobleme in der Geschichte der Psychologie, Wiesbaden.
- Eckardt, Georg/John, Matthias/Zantwijk, Temilo van/Ziche, Paul (2001): Einleitung: Ansätze einer Entwicklung der Psychologie zur empirischen Wissenschaft. In: Georg Eckardt, Matthias John, Temilo van Zantwijk, Paul Ziche (Hg.), Anthropologie und empirische Psychologie um 1800. Ansätze einer Entwicklung zur Wissenschaft, Köln/Weimar/Wien, S. 1-20.
- Eckardt, Georg/John, Matthias (2001): Anthropologische und psychologische Zeitschriften um 1800. In: Ebd., S. 133-188.
- Esser, Hartmut (1996): Soziologie. Allgemeine Grundlagen, Frankfurt a. Main/New York.
- Foerster, Heinz von (1997): Einführung in den Konstruktivismus, München.
- Frick, Werner (1995): Der >Maler der Menschheit<. Philosophische und poetische Konstruktionen der Gattungsgeschichte bei Schiller. In: Otto Dann, Norbert Oellers und Ernst Osterkamp (Hg.), Schiller als Historiker, Stuttgart/Weimar, S. 77-107.
- Garber, Jörn/Thoma, Heinz (2004): Vorwort. In: Jörn Garber und Heinz Thoma (Hg.), Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert, Tübingen, S. VII-X.
- Garber, Jörn (2004): Von der „anthropologischen Geschichte des Geistes“ zur *Geschichte der Menschheit* (Friedrich August Carus). In: Ebd., S. 219-261.
- Gawlick, Günter [Hg.] (1980): Empirismus. In: Geschichte der Philosophie *in Text und Darstellung*, hrsg. von Rüdiger Bubner, Bd. 4, Stuttgart.

- Gerhardt, Volker (1974): Vernunft und Interesse. Vorbereitung auf eine Interpretation Kants, Münster.
- (1994): Die Politik und das Leben. Antrittsvorlesung vom 30. Juni 1993. Berlin.
 - (1999): Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart.
 - (2002): Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart.
 - (2007): „Auch die Romantik gehört zur Aufklärung. Philosophiekolumne“. In: Merkur, 702, 61. Jahrgang, Stuttgart, S. 1049-1055.
 - (2009): Die Evolution der Freiheit. Natur, Technik und Geist bei Hegel. In: Birgit Sandkaulen, Volker Gerhardt, Walter Jaeschke (Hg.), Gestalten des Bewußtseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels, Hamburg, S. 135-155.
 - (2010): Kulturelle Evolution. Philosophische Anmerkungen zu einem nicht erst seit Darwin aktuellen Thema. In: Volker Gerhardt und Julian Nida-Rümelin (Hg.), Evolution in Natur und Kultur, Humanprojekt Interdisziplinäre Anthropologie, Berlin/New York, S. 185-204.
- Geyer-Kordesch, Johanna (2001): Psychomedizin – die Entwicklung von Medizin und Naturanschauung in der Frühaufklärung. In: Carsten Zelle (Hg.), „Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung, Tübingen, S. 25-47.
- Gulyga, Arsenij (2004): Immanuel Kant. Eine Biographie, Aus dem Russischen und mit einem Nachwort von Sigrun Bielfeldt, Frankfurt a. Main.
- Gunkel, Andreas (1989): Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit, Berner Reihe philosophischer Studien Bd. 9, Bern und Stuttgart.
- Hamburger, Käte (1966a): Schillers Fragment „Der Menschenfeind“ und die Idee der Kalokagathie. In: Käte Hamburger, Philosophie der Dichter. Novalis-Schiller-Rilke, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. 83-128.
- (1966b): Schiller und Sartre. Ein Versuch zum Idealismus-Problem Schillers. In: Ebd., S. 129-177.
- Hartmann, Fritz/Haedke, Kurt (1963): Der Bedeutungswandel des Begriffs Anthropologie im ärztlichen Schrifttum der Neuzeit. In: Sitzungsberichte der Gesellschaft zur Beförderung der gesamten Naturwissenschaften zu Marburg, Bd. 85.
- Hegselmann, Rainer/Kliemt, Hartmut (1997): Einleitung: Plädoyer für eine interdisziplinäre Moralwissenschaft. In: Rainer Hegselmann und Hartmut Kliemt (Hg.), Moral und Interesse. Zur interdisziplinären Erneuerung der Moralwissenschaft, München, S. 7-21.
- Hegselmann, Rainer (1997): Was könnte dazu motivieren, moralisch zu sein? Überlegungen zum Verhältnis von Moralität und Klugheit. In: Ebd., S. 23-45.
- Heinz, Jutta ((1996): Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung, Berlin/New York.

- Hinske, Norbert (1994): Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsschreibung bei Mendelssohn und Kant. In: Michael Albrecht, Eva J. Engel und Norbert Hinske (Hg.), Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, Tübingen, S. 135-156.
- Hirschberger, Johannes (1991): Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Sonderausgabe der 14. Aufl., Freiburg im Breisgau.
- Höffe, Otfried (2008): Praktische Philosophie: Das Modell des Aristoteles, Berlin.
- Holz, Hans Heinz (1983): Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Monographie, Leipzig.
- Hoorn, Tanja van (2007): Hydra. Die Süßwasserpolyphen und ihre Sprößlinge in der Anthropologie der Aufklärung. In: Manfred Beetz, Jörn Garber und Heinz Thoma (Hg.), Physis und Norm, Göttingen, S. 29-48.
- Huth, Hermann (1906): Die Bedeutung der Gesellschaft bei Adam Smith und Adam Ferguson im Lichte der historischen Entwicklung des Gesellschaftsgedankens, Leipzig.
- Irritz, Gerd [Hg.] (1980): Rene Descartes, Ausgewählte Schriften, Leipzig.
- Jaspers, Karl (1913): Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfadens für Studierende, Ärzte und Psychologen, Berlin.
- Jogland, Herta Helena (1959): Ursprünge und Grundlagen der Soziologie bei Adam Ferguson, Berlin.
- John, Matthias (2001): Psychologie um 1800: „denn sie sind jetzt nicht mehr so selten wie ehemals“. In: Georg Eckardt, Matthias John, Temilo van Zantwijk, Paul Ziche (Hg.), Anthropologie und empirische Psychologie um 1800. Ansätze einer Entwicklung zur Wissenschaft, Köln/Weimar/Wien, S. 111-131.
- John, Matthias/Zantwijk, Temilo van (2001): Zur Methodologie der Erfahrungsseelenlehre. In: Ebd., S. 189-223.
- Kaneko, Umaji (1904): Moralphilosophie Adam Ferguson's, Leipzig.
- Kaulbach, Friedrich (1965): Der Zusammenhang von Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant. In: Kant-Studien 56, hrsg. von M. Baum u.a., Berlin, S. 430-451.
- Keil, Geert (2005): Anthropologischer und ethischer Naturalismus. In: Bernd Goebel, Anna Maria Hauk, Gerhard Kruip (Hg.), Probleme des Naturalismus. Philosophische Beiträge, Paderborn, S. 65-100.
- (2008): Naturalismus und menschliche Natur. In: Wolf-Jürgen Cramm und Geert Keil (Hg.), Der Ort der Vernunft in der natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen, Weilerswist, S. 192-215.
- Köchy, Kristian (2010): Natur und Kultur in der Evolution. In: Volker Gerhardt und Julian Nida-Rümelin (Hg.), Evolution in Natur und Kultur, Berlin/New York, S. 39-58.

- Koopmann, Helmut (1995): Das Rad der Geschichte. Schiller und die Überwindung der aufgeklärten Geschichtsphilosophie. In: Otto Dann, Norbert Oellers und Ernst Osterkamp (Hg.), Schiller als Historiker, Stuttgart/Weimar, S. 59-76.
- (1996): Schiller und das Ende der aufgeklärten Geschichtsphilosophie. In: Hans-Jörg Knobloch, Helmut Koopmann (Hg.), Schiller heute, Tübingen, S. 11-25.
- Kosenina, Alexander (1989): Ernst Platners Anthropologie und Philosophie. Der philosophische Arzt und seine Wirkung auf Johann Georg Wezel und Jean Paul, Würzburg.
- Koselleck, Reinhart (1975): Fortschritt. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Stuttgart, S. 351-353 u. 363-423.
- (1975): Geschichte, Historie. In: Ebd., S. 593-595 u. 647-717.
- Lange, Friedrich Albert (1926): Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Leipzig.
- Leidhold, Wolfgang (1985): Ethik und Politik bei Francis Hutcheson, Freiburg/München.
- Levine, Joseph (1983): Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. Pacific Philosophical Quarterly 64, S. 354-361.
- Liepe, Wolfgang (1926): Der junge Schiller und Rousseau. Eine Nachprüfung der Rousseaulegende um den „Räuber“-Dichter. In: Wolfgang Liepe, Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte, Neumünster 1963, S. 29-64.
- (1927): Kulturproblem und Totalitätsideal. Zur Entwicklung der Problemstellung von Rousseau zu Schiller. In: Ebd., S. 65-78.
 - (1932): Natur und Kunst im bildnerischen Erleben Goethes. In: Ebd., S. 79-94.
 - (1941): Friedrich Schiller und die Kulturphilosophie des 18. Jahrhunderts. Zur Deutung der „Jungfrau von Orleans“. In: Ebd., S. 95-105.
 - (1943): Rousseau – Kant – Schiller. In: Ebd., S. 106-119.
- Linden, Mareta (1976): Untersuchungen zum Anthropologieverständnis des 18. Jahrhunderts, Frankfurt a. Main.
- Lorenz, Stefan (1994): Skeptizismus und natürliche Religion. Thomas Abbt und Moses Mendelssohn in ihrer Debatte über Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“. In: Michael Albrecht, Eva J. Engel und Norbert Hinske (Hg.), Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, Tübingen, S. 113-133.
- Lovejoy, Arthur O. (1993): Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, übersetzt von Dieter Turck, Frankfurt a. Main.
- Lukács, Georg (1988): Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler, Berlin/Weimar (4. Auflage).
- Malter, Rudolf (1995): Schiller und Kant. In: Otto Dann, Norbert Oellers und Ernst Osterkamp (Hg.), Schiller als Historiker, Stuttgart/Weimar, S. 281-291.

- Marquard, Odo (1982): Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Aufsätze, Frankfurt a. Main.
- (1971): Lexikalisches Stichwort: Anthropologie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Joachim Ritter u.a., 13 Bde., Basel/Darmstadt 1971-2007, Bd. 1, Sp. 362-374.
- Mauser, Wolfram (2001): Johann Gottlob Krüger. Der Weltweise als Arzt – zur Anthropologie der Frühaufklärung in Deutschland. In: Carsten Zelle (Hg.), „Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschen Frühaufklärung, Tübingen, S. 48-67.
- Mayer, Hans (1989): Das unglückliche Bewusstsein. Zur deutschen Literaturgeschichte von Lessing bis Heine, Frankfurt a. Main.
- Meier, Lars (2011): Kantische Grundsätze? Schillers Selbstinszenierung als Kant-Nachfolger in seinen Briefen „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen“. In: Cordula Burtcher, Markus Hien (Hg.), Schiller im philosophischen Kontext, Würzburg, S. 50-63.
- Meinecke, Friedrich (1946): Die Entstehung des Historismus, 2. Aufl., München.
- Mette, Alexander (1960): Die physiologischen Dissertationen Friedrich Schillers im Blickfeld der heutigen Medizin. In: Zeitschrift für Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin. 1. Jg., Berlin, H. 1, S. 35-49.
- (1955): Schillers physiologische Schriften in ihrer Beziehung zur heutigen Hirnphysiologie. In: Aufbau 11, S. 893-904.
- Meyer, Annette (2007): Geschichte und Anthropologie in der Spätaufklärung. Zur Genese eines idiosynkratischen Verhältnisses. In: Manfred Beetz, Jörn Garber und Heinz Thoma (Hg.), Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert, Göttingen, S. 187-207.
- (2008): Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit. Die Wissenschaft vom Menschen in der schottischen und deutschen Aufklärung, Tübingen.
- Meyer, Olaf (2005): Leib-Seele-Problem und Medizin. Ein Beitrag anhand des frühen 20. Jahrhunderts, Würzburg.
- Muhlack, Ulrich (1991): Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus, München.
- (1995): Schillers Konzept der Universalgeschichte zwischen Aufklärung und Historismus. In: Otto Dann, Norbert Oellers, Ernst Osterkamp (Hg.), Schiller als Historiker. Stuttgart/Weimar, S. 5-28.
 - (1996): Gibt es ein „Zeitalter“ des Historismus? Zur Tauglichkeit eines wissenschaftsgeschichtlichen Epochenbegriffs. In: Otto Gerhard Oexle, Jörn Rüsen (Hg.), Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme, Köln/Weimar/Wien, S. 201-219.

- Müller, Ernst (1947): Der junge Friedrich Schiller, Tübingen/Stuttgart.
- Müller, O. (1859): Schiller als Arzt. In: Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie 16, S. 751-766.
- Müller-Seidel, Walter [Hg.] (1955): Jakob Friedrich Abel, Rede über das Genie. Werden grosse Geister geboren oder erzogen und welches sind die Merkmale derselbigen? Neudruck der Rede Abels vom 14. Dezember 1776 an der Herzoglichen Militär-Akademie zu Stuttgart, Marbach.
- Neumann, Odmar [Hg.] (1996): Aufmerksamkeit. Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich C: Theorie und Forschung, Serie: II, Bd. 2, Göttingen u.a.
- Nida-Rümelin, Julian (2010): Naturalismus und Humanismus. In: Volker Gerhardt und Julian Nida-Rümelin (Hg.), Evolution in Natur und Kultur, Berlin/New York, S. 3-14.
- Nielsen, Cathrin/Steinmann, Michael/Töpfer, Frank (2007): Einführung. In: Cathrin Nielsen, Michael Steinmann und Frank Töpfer (Hg.), Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie. Würzburg, S. 8-18.
- Nowitzki, Hans-Peter (2003): Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit, Berlin/New York.
- Pfotenhauer, Helmut (1987): Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes, Stuttgart.
- Prüfer, Thomas (2002): Die Bildung der Geschichte. Friedrich Schiller und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaften, Köln/Weimar/Wien.
- Querner, Hans/Jahn, Ilse (2003): Christoph Gottfried Jacobi und die Süßwasserpolyphen des Abraham Trempley. Dorothea Kuhn zum 80. Geburtstag. Mit einem Vorwort von Armin Geus, Marburg.
- Rath, Gernoth (1964): Die Neuropathologie am Ausgang des 18. Jahrhunderts. In: Karl Eduard Rothschuh (Hg.), Von Boerhaave bis Berger. Die Entwicklung der kontinentalen Physiologie im 18. und 19. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Neurophysiologie, Stuttgart, S. 35-47.
- Richter, Ewald (2007): Das Dilemma der modernen Hirnforschung. In: Cathrin Nielsen, Michael Steinmann und Frank Töpfer (Hg.), Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie, Würzburg, S. 294-316.
- Reill, Peter Hanns (1990): Das Problem des Allgemeinen und des Besonderen im geschichtlichen Denken und in den historiographischen Darstellungen des späten 18. Jahrhunderts. In: Karl Acham, Winfried Schulze (Hg.), Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts- und Sozialwissenschaften, München, S. 141-168.
- (1996): Aufklärung und Historismus: Bruch oder Kontinuität? In: Otto Gerhard Oexle, Jörn Rüsen (Hg.), Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme, Köln/Weimar/Wien, S. 45-68.

- Riedel, Wolfgang [Hg.] (1995): Jacob Friedrich Abel, Eine Quelledition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773-1782). Mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar und Bibliographie herausgegeben von Wolfgang Riedel, Würzburg.
- Riedel, Wolfgang (1985): Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der „Philosophischen Briefe“, Würzburg.
- (1989): „Der Spaziergang“. Ästhetik der Landschaft und Geschichtsphilosophie der Natur bei Schiller, Würzburg.
 - (1994): Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.), Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert, DFG-Symposium 1992, Stuttgart/Weimar, 410-439.
 - (1996): „Homo Natura“. Literarische Anthropologie um 1900, Berlin/New York.
 - (1998): Schriften der Karlsschulzeit. In: Schiller-Handbuch, hrsg. von Helmut Koopmann, Stuttgart, S. 547-574.
 - (2004): Erster Psychologismus. Umbau des Seelenbegriffs in der deutschen Spätaufklärung. In: Jörn Garber und Heinz Thoma (Hg.), Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert, Tübingen, S. 1-17.
 - (2008): Lieben Dichter die Naturwissenschaften – und warum? Festvortrag zum 606./426. Stiftungsfest der Julius- Maximilians-Universität Würzburg, Universitätsaula Neubaukirche, 9. Mai 2008.
- Ritter, Johannes [Hg.] (1971-2007): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Völlig neubearbeitete Ausgabe des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler, 13 Bde., Basel/Stuttgart.
- Ritter, Johannes (1989): Subjektivität, Sechs Aufsätze, Frankfurt a. Main.
- Robert, Jörg (2011): Vor der Klassik: Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption, Berlin/Boston.
- Rohbeck, Johannes (2004a): Geschichtsphilosophie zur Einführung, Hamburg 2004.
- (2004b): Erklärende Historiographie und Teleologie der Geschichte. In: Jörn Garber und Heinz Thoma (Hg.), Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert, Tübingen, S. 77-99.
- Rothacker, Erich (1927): Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. In: Handbuch der Philosophie, Abt. III, Natur/Geist/Gott, München und Berlin.
- Rothschuh, Karl Eduard (1953): Geschichte der Physiologie, Berlin/Göttingen/Heidelberg (Lehrbuch der Physiologie in zusammenhängenden Einzeldarstellungen).
- Roughley, Neil (2005): „Was heißt >menschliche Natur<? Begriffliche Differenzierungen und normative Ansatzpunkte“. In: Kurt Bayertz (Hg.), Die menschliche Natur. Welchen und wieviel Wert hat sie? Paderborn, S. 133-156.

- Rubinstein, S. L. (1984): Grundlagen der allgemeinen Psychologie, Übersetzung aus dem Russischen, Berlin (Zehnte Aufl.).
- Rüsen, Jörn (1993): Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenskultur, Frankfurt a. Main.
- (1996): Historismus als Wissenschaftsparadigma. Leistung und Grenzen eines strukturgeschichtlichen Ansatzes der Historiographiegeschichte. In: Otto Gerhard Oexle, Jörn Rüsen (Hg.), Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme, Köln/Weimar/Wien, S. 119-137.
- Safranski, Rüdiger (2007): Romantik. Eine deutsche Affäre, München.
- Sattes, Hans (1956): Der junge Schiller und das Leib-Seele-Problem. In: Der Nervenarzt 27, S. 128-132.
- Schings, Hans-Jürgen (1977): Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart.
- (1980): Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch. Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner, München.
 - (1994): Vorbemerkungen. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.), Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert, DFG-Symposion 1992, Stuttgart/Weimar, S. 1-6.
 - (1996): Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten, Tübingen.
- Schmidt, Andreas (2007): „Quasi permixtum“. Die Einheit von Körper und Geist bei René Descartes. In: Cathrin Nielsen, Michael Steinmann und Frank Töpfer (Hg.), Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie, Würzburg, S. 35-51.
- Schnädelbach, Herbert (1974): Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg/München.
- Schwabe, Karl-Heinz (2004): Philosophie, „science of man“ und „moral sciences“ in der Schottischen Aufklärung. In: Jörn Garber und Heinz Thoma (Hg.), Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert, Tübingen, S. 101-143.
- Schwartländer, Johannes (1968): Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
- Seidel, Helmut (1980): Von Thales bis Platon. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Berlin.
- (1984): Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Berlin.
- Simmel, Georg (1990): Schopenhauer und Nietzsche (1907), Hamburg.
- Singer, Wolf (2002): Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung, Frankfurt a. Main.

- Sprute, Jürgen (2000): Shaftesbury. Philosophie der Harmonie und Schönheit in der Natur. In: Lothar Kreimendahl (Hg.), Philosophen des 18. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt, S. 33-47.
- Steenblock, Volker (1991): Transformationen des Historismus, München.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (2009): Teleologie als Organisationsprinzip. Zu Hegels Kritik an Kants (Krypto-)Physikalismus. In: Birgit Sandkaulen, Volker Gerhardt und Walter Jaeschke (Hg.), Gestalten des Bewußtseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels, Hamburg, S. 102-134.
- Stöckmann, Ernst (2007): Von der sinnlichen Erkenntnis zur Psychologie der Emotionen. Anthropologische und ästhetische Progression der Aisthesis in der vorkantischen Ästhetiktheorie. In: Manfred Beetz, Jörn Garber und Heinz Thoma (Hg.), Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert, Göttingen, S. 69-106.
- Sturm, Thomas (2010): Warum hat Kant physiologische Erklärungen in seiner Anthropologie zurückgewiesen? In: Volker Gerhardt und Julian Nida-Rümelin (Hg.), Evolution in Natur und Kultur, Berlin/New York, S. 77-99.
- Sutermeister, Hans Martin (1955): Schiller als Arzt. Ein Beitrag zur Geschichte der psychosomatischen Forschung, Bern.
- Szondi, Peter (1974): Poetik und Geschichtsphilosophie I, Studienausgabe der Vorlesungen Band 2, Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit. Hegels Lehre von der Dichtung, Aus dem Nachlass von Peter Szondi hrsg. von Jean Bollack mit Senta Metz, Hans-Hagen Hildebrandt u.a., Frankfurt a. Main.
- Teller, Jürgen (1984): Essay: „Brunos ewiger Augenblick“. In: Giordano Bruno, Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen, Leipzig, S. 220-245.
- Thom, Martina (1980): Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants, Berlin.
- Thums, Barbara (2001): Moralische Selbstbearbeitung und Hermeneutik des Lebensstils. Zur Diätetik in der Anthropologie und Literatur um 1800. In: Maximilian Bergengruen, Roland Borgards und Johannes Friedrich Lehmann (Hg.), Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800, Würzburg, S. 97-111.
- Toepfer, Georg (2004): Zweckbegriff und Organismus. Über die teleologische Beurteilung biologischer Systeme, Würzburg.
- Troeltsch, Ernst (1922): Der Historismus und seine Probleme. In: Gesammelte Schriften, Bd. 3, Tübingen.
- Ueberweg, Friedrich (1884): Schiller als Historiker und Philosoph, Mit einer biographischen Skizze Ueberweg's von F. A. Lange, hrsg. von M. Brasch, Leipzig.
- Uhland, Robert (1953): Geschichte der Hohen Karlsschule in Stuttgart, Stuttgart.

- Vaihinger, Hans (1905): Zwei Quellenfunde zu Schillers philosophischer Entwicklung. In: Hans Vaihinger und Bruno Bauch (Hg.), Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant. Festaussgabe der „Kantstudien“, Berlin, S. 125-141.
- Vanberg, Viktor (1975): Die zwei Soziologien. Individualismus und Kollektivismus in der Sozialtheorie, Tübingen.
- Wagner, Heinrich (1856-57): Geschichte der Hohen Carlsschule, 2 Bde., Würzburg.
- Wundt, Wilhelm (1914): Die Psychologie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. In: Reden und Aufsätze, 2. Auflage, Leipzig, S. 163-231.
- Zedelmaier, Helmut (2003): Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert, Hamburg.
- Zelle, Carsten [Hg.] (2001): „Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung, Tübingen.
- Zelle, Carsten (1994): Die Notstandsgesetzgebung im ästhetischen Staat. Anthropologische Aporien in Schillers philosophischen Schriften. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.), Der Ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert, DFG-Symposium 1992, Stuttgart/Weimar, S. 440-468.
- (1999): „Zwischen Weltweisheit und Arzneiwissenschaft“. Zur Vordatierung der anthropologischen Wende in der Frühaufklärung nach Halle (eine Skizze). In: Reinhard Bach, Roland Desne, Gerda Hassler (Hg.), Formen der Aufklärung und ihrer Rezeption. Festschrift zum 70. Geburtstag von Ulrich Ricken, Tübingen, S. 35-44.
 - (2001a): Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750. In: Carsten Zelle (Hg.), „Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung, Tübingen, S. 5-24.
 - (2001b): Experimentalseelenlehre und Erfahrungsseelenkunde. Zur Unterscheidung von Erfahrung, Beobachtung und Experiment bei Johann Gottlob Krüger und Karl Philipp Moritz. In: Ebd., S. 173-185.
- Ziche, Paul (2001): Anthropologie und Psychologie als Wissenschaft. In: Georg Eckardt, Matthias John, Temilo van Zantwijk, Paul Ziche (Hg.), Anthropologie und empirische Psychologie um 1800. Ansätze einer Entwicklung zur Wissenschaft, Köln/Weimar/Wien, S. 73-109.
- Zöllner, Günter (2001): Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant. In: Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. IV, Hrsg. im Auftrag der Kant-Gesellschaft e. V. von Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher, Berlin/New York, S. 476-489.